#3
فبراير 2016

أفكار

a f k a r

مدير النشر : إلياس العماري

شهرية تعنى بقضايا الفكر والدين **الثمن 20** درهم

الدين والسياسة

a f k a r

أفكار

أفكار

فهـــرس

مجلة أفكار
شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»
مدير النشر : **إلياس العماري**
رئيس التحرير : **منتصر حمادة**
المدير الفني : **أمين جلايدي**
العنوان البريدي : شقة 10، عمارة رقم 44، شارع فرنسا، أكدال، الرباط
الهاتف : 212537681919
الإيداع القانوني : 212537681919
ردمد : 2489-0782
البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

a f k a r

إشراقات

افتتاحية.

الدين والسياسة: مِداد جديـــد

مجلـة «أفكار»

تفاعلاً مع الخط التحريري لمجلة «أفكار»، والذي لا يخرج عن تكريس «ثقافة الاعتراف»، الانتصار للمقاربات المعرفية في تناول الظواهر والمفاهيم والقضايا، والانتصار للكتاب، يتطرق ملف العدد الثالث لموضوع أسال الكثير من مداد مُسلمي الماضي والحاضر، ولا يبدو أن مُسلمي الغد سينجون من هذه القاعدة، والحديث عن هذه الجدلية [شبه الأزلية] المرتبطة بالدين والسياسة.

وكما جرت العادة مع الملفات السابقة، أثناء إعداد الملفات واستكتاب الباحثين، تتعمد إدارة المجلة ألا تقوض أو تقيّد طبيعة تناول الملف بمحاور مُحدّدة سلفاً، وذلك من أجل فسح المجال للاجتهادات من جهة، والانتصار لأسمى مقامات الحرية في التناول البحثي من جهة ثانية، وهذا أمر مقصود، لأننا سئمنا من خطاب الثنائيات المُهيمن على النقاش العلمي في الفضاء الإسلامي، بما في ذلك النقاش المرتبط بهذه الجدلية منذ حادثة «السقيفة»، والمستمر اليوم في الساحة الإسلامية، سواء في الفضاء السني أو الشيعي أو غيره، وهي فضاءات سياسية أساساً، تم خلع قداسة الدين عليها، فأصبحت فضاءات دينية أو طائفية أو مذهبية.

ونظراً للعدد الكبير والنوعي من المساهمات التي توصلت بها المجلة، والذي توزع من جهة على محور «الدين والسياسة»، وعلى محور «الدولة الإسلامية» من جهة ثانية، فقد تقرّر توزيع هذه المواد التي نحسُبُها نوعية، على عددين اثنين: العدد الحالي والمُخصّص لجدلية «الدين والسياسة»، ثم العدد القادم بحول الله، والمخُصّص لمفهوم «الدولة الإسلامية».

بالنسبة لباقي أركان وأبواب المجلة، فلا زالت كما هي، وفي مقدمتها ركن «ثقافة الاعتراف»، مع إضافة ركن خاص بعلوم الاتصال، وركن آخر نروم من خلاله المساهمة المتواضعة في إعادة النظر التأملي في بعض المفاهيم والقضايا المرتبطة بأحداث الساحة الإسلامية.

والله الموفق.

في راهنِ التجربة الدينية وسؤال المعنى

محمد التهامي الحراق // كاتب وباحث

ليس من اليسيرِ الاستجابة للظمأ الأنطولوجي للمعنى الذي يخترق الزمن المعاصر بقوة، ظمأ ينفجر في مظاهر وتجليات وأشكال وُسِمت، على تعدد ألوانها وأبعادها وصيغها، بـ»عودة الديني». وهي عودة تتهم، من جهة، الحداثةَ التي لم تستطع أن تحل محل الأديان والثقافات الروحية الموروثة في إرواء ذاك الظمأ، رغم نجاحاتها المتعددة في الرقي بالوضع البشري على المستويات الاقتصادية والتكنولوجية والقانونية والاجتماعية، مثلما تتَّهم، من جهة ثانية، الحضارات التقليدية التي لم تستطع أن تطوِّر بُنَاها الأساسية بما يجدد من روحها المتعالية الكونية ضمن المعطيات التاريخية المستجدة في العالم الحديث.

لعل هذا العجز المزدوج هوما يفسر، بعض التفسير، عودة «الديني» بأشكال يغلب عليها التشدد والانغلاق والعنف والتقوقع الهوياتي؛ لكونها عودة انفجرت حيال إهمال الحداثة لهذا الظمأ، مع انحسار المسارات التقليدية وقصورها عن إروائه. لذا تقتضي التجربة الدينية اليوم، من حيث هي تجربة بشرية لعلاقة معيشة مع المطلق، تأملا متعدد المداخل من أجل استعادة توهجها الروحي المنتج للمعنى، لا استعادتَها في طقوسيتها وشكلانيتها اللتين تترجمان بحثا يائسا وبائسا عن معنى هارب؛ إذ أجود ما يستطيعه طالب سراب هذا المعنى والمخلِصُ لتلك الطقوس، هو أن يعيش «خشوعا خارجيا» ليس سوى ثمرة حنين لذكريات إيمان تستثيرها فيه النصوص والشعائر، وتحملُ صداها لهُ حكايا الخاشعين، أكثر مما ينبع في دخيلته خشوع حيوي ذاتي متدفق من تجربته الخاصة في التعالي واستبطان المعنى المطلق.

ربما كان ما يحتاجه المنخرِط في التجربة الدينية الفريدة والاستثنائية، هوأن يدفعه التفاعلُ مع النصوص والشعائر إلى أقاصي غير منظورة، وآفاق قصية تشِطُّ عن كلّ تَوَقّع؛ ذلك أن التجربة الدينية تجربةٌ في الاندهاش إزاء كشوفات الروح، مثلما هي تجربة في بلوغ بعض مذاقات السعادة من خلال التحقق بروح الحرية، تلك الروح التي تُشعِر المتحقِّقَ بها أنه - وبفضل طاقة جوانية لا محدودة يتفاعل فيها العقل والخيال والهمة والشغف- قد تَحرَّرَ معنوياً من الزمان والمكان، وطار خارج قفص الحس والجسد، وحَلّقَ للحظات لا زمنية خارج حتمية العدم، مُتبلّلاً بماء الخلود من بحر التعالي اللامتناهي. مثل هذا الأفق البرزخي بين البشري والمتعالي؛ بين المرئي واللامرئي؛ بين الكثيف واللطيف؛ بين المحدود واللامحدود، تتلكأ اللغة في قوله لكونه من صنف ما يُعاشُ لا من جنس ما يحتويه القول ويستنفده الوصف؛ فنحن إزاء «تجربة»، أي إزاء سفرٍ وجودي يُدْرَك بالذوق الإيماني والانخراط

الوجداني الكلي لا بشيء آخر.

على أن من خصوصية التجربة الدينية أنها، مع فرديتها الروحية وفرادتها المعيشية الذوقية التي لا تُكَرَّر ولا تنقال، تقبَل رُسومُها أن تُشتَرَك نوعاً من الاشتراك، مثلما تَقبل آثارُ رُوحانيتِها أن تظهرَ نوعاً من الظهور اللطيفِ عبرَ «النصوص « و»الشعائر»، بشرط القدرة على بلوغِ إشراقات في فهم تلك النصوص وفتوحٍ في التعامل مع تلك الشعائر، بلوغاً قادراً على استبطان ذاك التعالي الكامِن في التجارب الذاتية الدينية المستَنِدة إلى تلك النصوص والشعائر، وهذا أمر يستلزم شرطين على الأقل:

أ ـ أن يتمكن أهلُ المعرفة بالتجربة الدينية من تجديد حضور تجاربهم الدينية في عنفوانها ووهجها وألقها ضمن الشروط التاريخية الحديثة، بحيث يستطيعون تحريكَ ذاك الدهش الروحي الكامن في الوجود الإنساني ضمن ملابسات المعقولية الحديثة ومن داخل إكراهاتها، وهوما يقتضي قدرة استثنائية على تفجير الحيرة الأنطولوجية المغذية للروحانية من داخل نصوص الوحي أو الحكمة الخالدة، وذلك من خلال إنتاج قراءات تجديدية كفيلة بفتح آفاق روحية غير مسبوقة للإيمان والسعادة والمعنى؛

ب ـ أن يتمكن أهل المعرفة بالتجربة الدينية من جعل الشعائر الدينية روافد لتجديد ولادة الإيمان من جهة، وإيقاظ إنسانية الإنسان في مختلف أبعادها الرحموتية والكونية حيال الإنسان والطبيعة والوجود من جهة ثانية، وهوما من شأنه أن يعيد لتلك الشعائر قدرتها على تحقيق ذاك السفر الروحي اللانهائي نحو المعنى المطلق الغائر في روح المتعبِّد، والكامن في حقيقة وجود كل الكائنات كيفما وحيثما وأينما كانت، ذاك المعنى الذي تحاول بعض الاصطلاحات قول وجه منه، مثل «الفطرة»، «الجوهر»، «السر».. إلخ.

طبعا، سيجد هذا السعيُ نفسَه في مواجهة مفارقة مفادها أن مثل هذين الشرطين ينتميان إلى الأفق الميتافزيقي الذي قامت الحداثةُ وسعت بعديَّتُها لمجاوزتِه، والتحرر من رهاناته. غير أن هذه الحداثة نفسَها تعلمنا أن الأمر لا يتعلق بخروج من الميتافزيقا، بل إن مجاوزتَها هي حركة داخلها في إنكار شقي لثنائية الداخل والخارج نفسِها لكونها ثنائية ميتافزيقية. ومع ذلك نتساءل: هل ثمة مسار ممكن آخر؟ ذاك هو السؤال المُجمِل للأسئلة المُفَصَّلةِ التالية:

هل يمكنُ البحثُ في أفق روحاني ما بعد ميتافزيقي؟ أليس ممكنا تجديدُ روح الإيمان والتعالي بما يلبي الظمأ الأنطولوجي للمعنى ضمن أفق «ميتافزيقي حداثي»؟ ألا تشكِّل العقلانيةُ ما بعد الوضعانية مهاداً لهذا الإمكان بوصفها عقلانيةً منفتحةً تؤمن بالمعنى والرمز والأسطورة والأفق الروحي كأبعاد أنتربولوجية لا فكاك للإنسان منها؟ ألا يمكن تجديدُ الميتافزيقا على أرض المفارقة بين المتعالي والبشري؟ ألا نحتاج إلى تجارب روحية قوية، تقترح مساراتٍ غيرَ مفكَّرٍ فيها تُنقِذُ الإنسان المعاصر من الإحراجات الأنطولوجية ومن ألوان التشدد الديني والهوياتي الناجمة عن زواج شرس بين «عقيدة» الاستهلاكية التي «تدين» بها العولمة وبين عنف تجريد العالم من كل «سحرية» باسم «قتل الإله»؟ ألا نحتاجُ إلى مسارات روحية استكشافية تجدد حضور الدين بما يلبي الحاجة للمعنى في الأفق الحديث، وبما يعيد للمدينة هِبَة وهَيَّةَ الألوهية من حيث هي دفق وإطلاق وتحرر لا من

ثقافة الاعتراف

إشراقات.

حيث هي ضيق وتقييد ووصاية؟ .... تلك بعض الرهانات الراهنة التي تُطرح بقوة وإلحاح على العقلانيين والروحانيين سواء بسواء.

إنني لا أملك جسارةَ ادعاءِ الإجابة عن قُلٍّ من هذه الأسئلة التفصيلية بلهَ جُلِّها، وقصارى ما أبغيه في تواضع- أراه ضرورةً لا فضيلة- هو التنبيهُ على ملحاحيةِ التأملِ فيها، الأمر الذي يقتضي استحضارَ حقيقةٍ أساس، مفادها أن التجربة الدينية في بعدها الروحاني المتعالي هي بالضرورة تجربة تحريرية؛ تحريريةٌ للفرد من نزوعات الشّرّ فيه، ومن وهمية حدودهِ الحسية والفيزيقية؛ وتحريريةٌ للمجتمع من الانحدار الأخلاقي والتشظي القيمي وتسيُّد المادية الشرسة والاستهلاكية العمياء... ثم إنها تحريريةٌ للفرد والمجتمع معا من كل أثقال الانغلاق على اللغة أو العرق أو الطائفة أو الثقافة أو الجغرافيا؛ أو الدين نفسِه حين تكون تجربةً عميقة توقظ في المتديّن البعدَ الإنساني الكوني والرحموتي الإلهي الذي يُشكل منبع كل تجربة دينية ومَصَبَّها .

في هذا الأفق، نكون إزاء تجربة دينية تحقق إنسية إيمانية، بمعنى أننا نصير إزاء تجربة إيمانية تكتشف في الإنسان بُعدَه الإلهي، وتصل في عملية الترقية والتسامي إلى اكتشاف الإنسان بما هو مَجْلًى لحقيقة التعالي، بحيث يُنظَرُ إليه كـ"نفخة إلهية»، إذا استعملنا اللغة القرآنية؛ نفخةٍ لها سجدت الملائكةُ في عالم الأزل إشارةً إلى هذا السرّ الإلهي المتعالي المطلق الساري في الخلق الصلصالي الطيني، «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (سورة الحجر 29). بهذه المثابة، تصبح التجربة الدينيةُ مُحَرِّرَةً للفرد والمجتمع لأنها محررةٌ للإنسان من بُعده وبِبُعده الصلصالي ليتحقق بمعنى الألوهية فيه بما هو خليفة لله في الأرض، أوقل بما هو المجلى الأبرز للأثر الإلهي في الوجود. وهذا بخلاف القراءة الإيديولوجية التي تستعمل الدين لتقفيص حرية المؤمن وجعله تحت وصاية بعض محتكري النطق باسم السماء.

وعلى الجملة، فإن التمسك الشكلاني اليوم برسوم الدين وطقوسه دون إدراك هذا البُعد التحريري العميق للتجربة الدينية ليس سوى أثر من آثار ارتباك حضور الدين في الأفق الحديث، والمتأرجح بين قصور هذا الأفق عن الاستجابة للظمأ الأنطولوجي للمعنى، وبين انفجار تديّن عصر الانحطاط، القائم على أشكال تدينية مسكوكة ومقننة، تعتورها انفلاتات لها نزوع التحرر من القيود الموروثة لكنها تقع في الغالب في شراكٍ أخرى نصبها لها انحطاطُ العقل وتسيُّدُ الجهلِ وتبخيس الحرية وإكراهات الواقع الرديء، مما جعل التدين الموروث عن عصور الانحطاط، وهو يُستدعَى أو ينفجر لتلبية الحاجة الحديثة للمعنى، أسيرَ أشكال موروثة رسومية فقهية مُكرَّسَة، وأخرى رسومية طقوسية صوفية مُحَرَّفة، لا حياة فيها ولا معنى إلا من توهجات وإشراقات استثنائية هنا وهناك ما تني تؤكِّد على ما تقتضيه التجربة الدينية اليوم من مجهود تنويري فكري، وتثويري روحي، لبعث عمقها الأخلاقي الرحموتي الكوني، وتثمير بعدها الإنسي الإيماني التحريري؛ إنقاذا للدين والمعنى والإنسان من راهن عنيف عنوانهُ فوضى القوة وعماءُ السوق وشراسةُ العدم.

ليلى العلوي: أكبر من مصورة، أقرب إلى أنتروبولوجية

مروان بنفارس // باحث

تعدّدت التوصيفات التي أطلقت على ليلى العلوي في وسائل الإعلام، ما بين فنانة، أو مُصورة، أو ناشطة حقوقية، أو نسائية بعد الحادث الإرهابي الذي ذهبت ضحيته أثناء مهمة لها، لفائدة منظمة العفو الدولية بالعاصمة البوركينابية واغادوغو يوم 16 يناير 2016. وإن كانت هذه التوصيفات تعكس جانبا منها، بيد أن كثرة هذه التوصيفات عمقت الابهام حولها، فمن هي ليلى العلوي؟

الفرنسية المغربية ليلى علوي، متخصّصة في الهويّات الثقافيّة وموضوع الهجرة واللجوء. ولدت في سنة 1982 في باريس، من أب مغربي وأم فرنسية. وبعدما استكملت تعليمها الثانوي في مراكش، توجهت لإكمال دراستها في إحدى جامعات نيويورك لدراسة علم الاجتماع والتصوير الفوتوغرافي. فما دلالة هذا الدمج بين الفوتوغرافيا والسوسيولوجيا في الدراسات الأكاديمية؟ وما علاقة مصورة أو فنانة تصوير بتخصص الهويّات الثقافيّة، وموضوع الهجرة واللجوء؟

تاريخ التصوير الفوتوغرافي والعلوم الاجتماعية

تتشارك كل من السوسيولوجيا، والتصوير الفوتوغرافي في النشأة. فالمعروف أن التقعيد العلمي للسولوسيوجيا بدأ في أوائل القرن التاسع عشر مع « أوغست كونت». وفي نفس الفترة ظهر التصوير الفوتوغرافي مع «داجير» سنة 1839. وإذا كان السوسيولوجيين حاولوا فهم أو تفسير التحولات الاجتماعية التي شهدتها أوروبا أو (الغرب المتحضر)، بأدوات معرفية ومفاهمية خاصة بالعلم. فإن رهانات التصوير الفوتوغرافي لم تكتفي بإعادة إسقاط الواقع على وسط يمكن إعادة رؤيته (رغم زوال الواقع الاصلي أو تغيره)، بل إن المصورين بدورهم عبروا وفسروا من خلال الطريقة التي قاربوا به أعمالهم المصورة. ومن بين ما توسلت به السوسيولوجيا لفهم المجتمع، استعمال مناهج وظفت التصوير الفوتوغرافي كأداة للوصف والامساك بالواقع. وهو الأمر الذي سيمتد لحقول اجتماعية أخرى لتعتمده، خاصة الدراسات الأنتروبولوجية. وهكذا سعت بعض الجامعات لدمج هذين التخصصين لما لهما من تشابه وتكامل.

مدرسة ما بعد الاستعمار في الانتروبولوجيا

يصعب تعريف الانتروبولوجيا لتنوع تعاريفها بتنوع مدارسها واتجاهاتها. لكن سنعتمد التعريف الذي أعتُمد عند ظهوره - والذي كان متأثرا بالتطورية - كعلم لدراسة الشعوب (البدائية). وهو علم

في بدايته، كانت الغاية منه دراسة الأخر البدائي - غير الأوروبي - قصد فهمه لإستعماره فيما بعد. اعتمد الكثير من الرحالة الأنتروبولوجين التصوير الفوتوغرافي في دراستهم الحقلية لإظهار عادات وتقاليد الشعوب، والتي صوّرت بتحيز وحشية وبدائية، أو طيبة تلك الشعوب. فكانت تلك الصور شواهد تبريرية لتدخل الدول الاستعمارية إما لتحضير البدائيين (المتوحشين)، أو مد يد العون للبدائيين الطيبين، لإدخال الحضارة الحديثة إليهم.

إلا إن الحس النقدي الذي كانت تحمله الراحلة ليلى العلوي للاستعمال الأنتروبولوجي النفعي (الإستعماري) للصورة، جعلها تختار زاوية نقيضة. فهي، تعتبر الصورة شاهدا على التنوع والغنى بكافة ألوانه فوق هذه الأرض، وأداة للتعبير عن هذا التنوع من خلال أصحابه الأصليين.

في هذا السياق، صرحت ليلى العلوي في أحد حواراتها: إن «دافعي (كان) إعادة النظر في صورة البورتريه، وإظهار المغرب بطريقة أكثر طبيعية، رغم أنها لا تتمتع بموضوعية أكثر، من خلال عيون أهل المغرب».

وأضافت في موضع آخر: «الطريقة الهجينة في فهم التوثيق، لاقت صدى في المراجعات التصحيحية ما بعد الكولونيالية التي إلتزم بها الفنانون المعاصرون للإبتعاد عن غرائبية أفريقيا الشمالية والعالم العربي، نظرة شاعت بشكل واسع في أوروبا وفي أميركا. لزمن طويل، شغل المغرب موقعاً فريداً في هذا الإستغلال للثقافة التاريخية، خصوصاً العناصر العمرانية والأزياء الوطنية، لتشكيل تخييلات إكزوتيكية. طالما استخدم المصورون الفوتوغرافيون المغرب كخلفية لتصوير الغربيين، إذا ما رغبوا في التعبير عن إنطباع فاتن أو مغرٍ، بتأطير هؤلاء الناس ضمن بساطة ريفية وفولكلور، وبتخليد النظرة المتعجرفة للإستشراق. لإتزان هذه النظرة، اعتمدت لصوري تقنيات تشبه تلك التي اعتمدها مصورون مثل الأمريكي ريتشارد أفدون في موضوعه «في الغرب الأميركي»، الذي يُظهر شخصيات عفوية حتى الشراسة، كاشفة عن الكرامة الفطرية لدى كل فرد من هؤلاء». هذا التصريح يعكس تأثرها بمدرسة ما بعد الاستعمار Post-colonialism. وهي مدرسة بدأت بإحدى الجامعات في النيويورك (جامعة كولومبيا)، حيث كانت تدرس مع كتابات «إدوارد سعيد»، وقبله «فرانز فانون» وغيرهم. وتقوم وجهة نظر هذه المدرسة على أن المعرفة تتشكل من خلال وجهات نظر المجموعات الاجتماعية التي تنتجها. وبهذا تحاول إنتاج معرفة أو كتابة التاريخ بوجهة نظر وبتحيزات السكان الأصلين، أو المهمشين عن الخطاب الرسمي المنتج للمعرفة.

«أردت أن أحافظ على حياد معقول في مقاربتي للصور وإبراز الخيارات الجمالية حتى أبتعد عن الصور الفلكلورية المعتادة»، تقول ليلى في حوار لها، مضيفة أن مشروعها كان مستوحى من مشروع «الأمريكيان» لروبرت فرانك، ومشروع «في الغرب الأمريكي» لريتشارد أفيدون. وهو ما دفعها إلى رحلتها في جميع أنحاء البلاد، لإلتقاط الصور للرجال والنساء والأطفال من جميع الأعمار، والمجموعات العرقية والقبلية المتنوعة، في مختلف المناطق الحضرية والريفية في المغرب. وتضيف: «منهجي الساعي إلى الكشف أكثر منه إلى الإثبات، جعل هذه البورتريهات «وثائقية». عدستي – نظرتي - باطنية ونقدية، مقرّبة وحيادية، مطلعة وخلاقة. مشروعي هذا، أرشيف بصري للتقاليد وللعوالم الجمالية المغربية التي تتهددها تأثيرات العولمة». فليلى العلوي، لم تكن تحمل، عبر الصور التي كانت تلتقطها، فنا جماليا أو أداة لتسجيل الواقع فحسب، بل أيضا مشروعا ثقافيا يحمل عمقا إنسانيا كونيا.

a f k a r

الملف

العَدْلُ بين السياسي والديني في خطاب الآداب السلطانية

نبيل فازيو // باحث في الفلسفة

هل استطاع الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي الارتفاع بمسألة العدل إلى مستوى القيمة المؤطرة للاجتماع السياسي، والحاكمة لمقبولية السلطة وشرعيتها؟ وكيف تجلت جدلية السياسي والديني في تصور ذلك الفكر لمفهوم العدل؟

يبقى خطاب الآداب السلطانية من أخصب نظم القول التي يمكن للباحث أن ينقب في تضاعيفها عن جاب عن هذه الأسئلة؛ إذ الاحتفال فيها بمسألة العدل يكاد أن يصير لازمة من فرط تكرارها في كل النصوص التي ألفت في هذا الباب. فإلى قُدرته على تقديم استراتيجياتٍ عمليةٍ للحاكم، الغايةُ منها تمكينُه من التأسيس لحكمه (ملكه) وضمان استمراره؛ وإلى أنه استطاع منافسة الخطاب الفقهي على احتكار معنى السياسة، ومشروعية السلطة والدولة، فإن هذا الخطاب قدم فهماً للسياسة يقوم على إخراجها من أفق المشروعية الدينية، على نحو ما بلورها الفقهاء والمتكلمون، ليقيمها على تصورٍ «طبيعي» للحكم(1)، لم تعد معهُ مراعاة المقتضيات المعيارية للشرع شرطاً قبلياً لصلاحية الفعل السياسي، طالما أن المطلوب من الحاكم هو ضمان الوحدة ودرء مظاهر الفتن والاقتتال، وإخراجُ الرعية من وضعية الحرب إلى وضعية الاستقرار والأمن، بما يقتضيه ذلك من إعادة صوغٍ لمفاهيم المجال السياسي كمفهوم الطاعة، والسلطة، والحكم، والحق، والزج بها في أفق تصور «طبيعي» للسياسة والمُلك.

-1 يبقى نص رسالة الصحابة لابن المقفع (759-724) تأسيسياً في هذا الباب، وقد استطاع صاحبُه التقعيد لنظامٍ من القول قدم فهماً للسياسة ومجالها مغايراً لما جرت عليه عادة الوعي السياسي الإسلامي منذ أولى لحظات تكوين المجال السياسي في الإسلام، في أعقاب التجربة النبوية ودخول الاجتماع السياسي الإسلامي أفق «الفتنة الكبرى». كانت المشروعية الدينية، لحظتئذٍ، في جملة القواعد المعيارية التي ينبغي على كل نظرٍ ممكنٍ في السياسة والدولة أن يراعيه بالنسبة إلى مفكري الإسلام(2). وما كان في حكم الممكن أن ينهج أيٍ منهم منهجاً لا يأخذ في الحسبان وصل الاجتماع السياسي بالمقدمات الدينية وفق ما يلزم عن مفهومي الإمامة والخلافة. لذلك يُمكن القول، دون كبير مجازفةٍ، إن المآل المأساوي للصراع على السلطة، منذ الثورة على عثمان بن عفان إلى انهيار الحكم الأموي وتأسيس الامبراطورية العباسية، هو ما أدى إلى خلخلة تلك القاعدة المعيارية، فصار من الممكن ظهور خطاب يسعى إلى تأسيس الملك من خارج دوائر المشروعية الدينية، واعتماداً، على منطق التدافع الطبيعي لامتلاك السلطة والظفر بالمُلك(3).

لعل الثعالبي يبقى النموذج الأظهر لمفكر حاول إقامة صلة وصل متينة بين معاني مفهوم العدل؛ إذ حاول الجمع بين ما سماه آداب الملوك، التي يبقى العدل قوامها الذاتي، وبين السياسة

لاحظ كثيرٌ من الباحثين(4)، عرباً ومشترقين، أن الخطاب السلطاني يَصْدُر عن رؤيةٍ استبداديةٍ إلى السياسة ومجالها، وبات في حُكم البديهي عندهم أن مرد ذلك إلى المرجعية التي تأسس عليها هذا الخطاب، مُمثلة في عهد أردشير(5) الذي رام إيجاد حلٍ للعلاقة المتوترة بين المُلك والدين بأن سخر الدين لخدمة الحُكم القوي والمُطلق(6). نقرأ في هذا العهد ما يلي؛ «واعلموا أن ذهاب الدول يبدأ من قبل إهمال الرعية بغير أشغال معروفة ولا أعمال معلومة. فإذا فشا الفراغ في الناس تولد منه النظر والفكر في الأصول. فإذا نظروا في ذلك نظروا في طبائع مختلفة، فتختلف فيهم المذاهب ثم يتولد من اختلاف مذاهبهم تعاديهم وتضاغنهم، وهم مع ذلك مجمعون- على اختلافهم- على بُغض الملوك، لأن كل صنف منهم إنما يجري إلى فجيعة الملك بملكه، ولكنهم لم يجدوا سُلَماً إلى ذلك أوثق من الدين ولا أكثر أتباعاً ولا أعز امتناعاً ولا أشد عند الناس صواباً»(7). بقدر ما يُمثل الدين عامل تأسيسٍ للمُلك(8)، بقدر ما يُمكنه أن يُضْحيَ سبباً من أسباب انهياره وضياعه، لذلك يدعو أردشير إلى احتكار تأويل الدين وجعله تحت تصرف الحاكم، وهو ما يتأتى من طريق التحالف مع رجال الدين في نظره. واضحٌ أن ما يعني صاحب العهد، هنا، ليس الدين من حيث هو علاقةٌ بين الإنسان والمُطلق، بين المتناهي واللامتناهي، وإنما وظيفتُه ومفعوله في مجال الملك وسياسته. لذلك كانت لملمة شتات العقيدة، ودرء الاختلاف والتعدد بين مذاهبها أول خطوة في طريق التأسيس للملك القوي في نظره، وهذه سُنةٌ سارَ عليها جل كُتاب المرايا كابن المقفع، بل وتأثر بها حتى من كتبوا في الآداب السلطانية من الفقهاء كالماوردي(9).

من يطالع رسالة الصحابة لابن المقفع يلْحظُ استلهام صاحبها لهذا الحل والذهاب به بعيداً في صوغ مفهوم الطاعة(10)، لاسيما على ضوء إيمانه بحتمية الإفادة من تجربة الفرس في ظل العوز المعرفي الذي يعتري الفكر السياسي الإسلامي في نظره(11). قدمت رسالة الصحابة رؤية متناسقة لمشروع سياسي يمكن للدولة العباسية الناشئة، في ذلك الإبان، أن تهتدي به لتجنب مظاهر الوهن التي ورثتها عن الحكم الأموي البائد. تشمل تلك الرؤية كل العناصر المكونة لهندسة المُلك؛ فهي تبدأ بمسألة الجند، ثم تعرج على قضية الطاعة، ثم معضلة العلاقة بين المركز والهامش، ثم ثنائية الخاصة والعامة، ليأتي بعد ذلك حديثه عن صحبة السلطان، والإمارة على الخراج، والسياسة الدينية للدولة. نلاحظ أن هذه البنية ليست مجرد وصفٍ لمكونات الحُكم كما يمكن اشتقاقها من معاينة التجربة التاريخية للدولة الإسلامية، وإنما تتضمن، على نحوٍ خفي، أبرز العوامل التي كانت وراء أزمة تلك الدولة وحكمت تكوينها التاريخي. تمثل هذه المعطيات، مجتمعةً، عناصر لمشروعٍ إصلاحيٍ شاملٍ، يراهن صاحبه على وحدة السلطة السياسية وما يستدعيه ذلك من تحكم في الشأن العمومي

والديني، ومن مراجعةٍ لطبيعة العلاقة التي يجب أن تربط الحاكم بالمحكوم. وقد صدر الرجل عن إيمانه بإمكانية الإصلاح ومؤازرة العامة والخاصة لمشروعه، إذا ما تبناهُ حاكمٌ اجتمعتْ فيه الصفات المطلوبة لقيادة مثل هذا المشروع، كما هي حال الخلفية العباسي المنصور. نقرأ لابن المقفع قوله في هذا المعرض؛ «فلما رأينا أن هذه الأمور ينظم بعضها بعضاً، وعرفنا من أمر أمير المؤمنين ما بمثله جمع الله خواص المسلمين على الرغبة في حسن المعاونة والمؤازرة والسعي في صلاح عامتهم، طمعنا لهم في ذلك يا أمير المؤمنين، وطمعنا فيه لعامتهم، ورجونا ألا يعمل بهذا أحدٌ إلا رزقه الله المتابعة فيه والقوة عليه»(12).

-2 وعيٌ إيجابي بالدولة وبالحاجة إلى سلطة قوية وموحدة؛ تصورٌ منسجمٌ وشامل للحكم ومكوناته؛ دعوةٌ إلى إعادة النظر في طبيعة السلطة من حيث هي علاقة تربط الملك بغيره من مكونات ملكه؛ وإخضاع مجال الدين والأخلاق لسلطة الدولة من طريق التحالف مع رجال الدين و«تسييسهم»؛ هذا هو الدرس الذي يستشفُه ابن المقفع من التراث السياسي الفارسي، وعليه يُقيم تصوره للإصلاح السياسي ويقدمه للخليفة العباسي المنصور (775-754)، ليحدد بذلك الأفق النظري الذي سيتحرك فيه خطاب المرايا برمته. في هذا السياق، تحديداً، كتب أصحاب الآداب السلطانية ونصيحة الملوك ما كتبوه عن مفهوم العدل. نلاحظ أن حديثهم عن العدل اتخذ صيغاً متعددة؛ فتارةً يردُ عندهم بمعنى الاعتدال بين مكونات النفس، وتارةً أخرى يُشير إلى تناغم مكونات المجتمع وصون تراتبيته الطبقية كما حددها عهد أردشير(13). كما يشير، حيناً، إلى الرأفة وتجنب الشطط في سياسة الرعية(14)، وحيناً آخر إلى الانتصاف للمظلوم(15)، وفي أحايين أخرى إلى خصلةٍ أخلاقية يُمكن حسبانها في جملة ما عرف بأخلاق/آداب الملوك(16). لنسجل أن المشترَك بين تلك المعاني تشديدُها على الانسجام كشرطٍ لقيام مفهوم العدل من جهة، وعلى الرأفة ودرء العسف والجوْر في سياسة الرعية باعتباره تجلياً من تجليات هذا المفهوم. فكيف يكون العدل ضماناً للانسجام ودرءاً لمظاهر الجوْر؟ وبأي معنى يكون الفعل السياسي فعلاً عادلاً في مثل هذا الجو من التناغم والانسجام بين قوى النفس الطبيعية، ومكونات المجتمع وتراتبيته السياسية من جهة، وفي ظل وعي المرايا بالحاجة إلى سلطةٍ قويةٍ وحاكمٍ نافذٍ يُمضي أمورَ السياسة على مقتضى القوة والعدل في الآن نفسه من جهة ثانية؟

قد يُوحي إلحاح كُتاب المرايا على شرط الانسجام بتبنيهم التصورَ الفلسفي عينه الذي فشا أمرُه بين الفلاسفة المسلمين منذ الفارابي(17)، وهو التصور الذي نهلوا حيزاً كبيراً منه من الفكر الأفلاطوني، الذي صدر في رؤيته للعدل عن المفهوم الكوسمولوجي القديم للكون المتناغم(18). فيكون العدل، تَبَعاً لذلك، محاكاةً لنظامِ الطبيعةِ والكون، وهذا ما يعضده تصور أصحاب المرايا للمُلك كرديفٍ للنظام والعقل، في مقابل الفتنة والحرب التي اعتبروها مرادفة للفوضى والعبث. غير أن تدقيق

قدمت مرايا الأمراء نفسها، غالباً، كقول مفصل في التدبير والسياسة، بدءاً بسياسة النفس والجسد والخاصة، ووصولاً إلى سياسة العامة والمُلك.

هل استطاع الخطاب السلطاني الانفراد بحقيقة السياسة، والعدل، والعدالة، والحق.. الخ، في ذهن الفاعلين السياسيين أمام شراسة خصمه العنيد؛ الفقه السياسي؟

النظر في المقاصد التي رمت إليها المرايا سرعان ما يشي بأن وراء حديثها عن العدل كتناغمٍ يثوي تصورٌ للسلطة راهنَ عليه أصحابُه للتأسيس للمُلك القوي القائم على تركيز السلطة في يد الحاكم، وتوزيعها داخل البناء السياسي على نحوٍ يحولُ دون تشتيتها على بؤرَ جديدةٍ، من شأنها أن تغدو منابع لمعارضة تُضعف الدولة وتقود إلى زوالها. بذلك تجنب هؤلاء الخطأ المزدوج الذي وقع فيه الفقهاء؛ إذ أدى فصل المشروعية السياسية عن معيارية الشرع إلى عدم السماح بظهور معارضةٍ تُقيم نفْسها على الرأسمال الرمزي للدين وترفع، بناءً عليه، شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(19). كما قاد إلى ربط شرعية المُلك بمدى قدرة الحاكم على تحقيق الغايات الدنيوية للمُلك، انطلاقاً من إخضاعه لمنطق التدافع الطبيعي بين القوى المتصارعة على السلطة، وهو ما أغلق الباب أمام المنطق التسويغي (la logique justificative) الذي أعمله الفقهاء في استيعاب طوارئ السياسة ومتغيراتها(20)، بل وجعل الفقهاء أنفسهم يقتنعون، شيئا فشيئا، بأن أقصى ما يُمكن للفعل السياسي أن يرنو إليه هو سياسةُ الدنيا وتدبيرُ أهل الإسلام على حد قول ابن جماعة (-639 733 هـ).

لعل الثعالبي يبقى النموذج الأظهر لمفكرٍ حاول إقامة صلة وصل متينة بين معاني مفهوم العدل كما تداوَلتْه أدبياتُ المرايا؛ إذ حاول الجمع بينَ ما سماه آداب الملوك، التي يبقى العدل قوامها الذاتي، وبين السياسة من حيث هي «آلة السلطان وأداته، بها نظام الملك وعليها مداره»(21)، أما صلة الوصل تلك فتتمثل في ما عرفه عنده بالسياسة، التي يشير بها، على غرار ما جرت عليه عادة المرايا، إلى فن التدبير. فكيف تكون السياسة تجسيداً للعدل؟

قدمت مرايا الأمراء نفسها، غالباً، كقول مفصل في التدبير والسياسة، بدءاً بسياسة النفس والجسد والخاصة، ووصولاً إلى سياسة العامة والمُلك. وفي هذا السياق يرد الحديث عن مفهوم العدل، ليس فقط باعتباره من «أفضل أخلاق الملوك»(22)، بل كعلاقةٍ سلطويةٍ تربط الحاكم بالمحكوم، وانطلاقاً منها يتحددُ مفهومُ الفساد والإصلاح(23). صحيحٌ أن حديث الثعالبي عن العدل هو من باب التمني ليس أكثر، فهو لا يدقق النظر في المفهوم ولا يصله بغيره من المفاهيم المكونة لمعادلة المُلك، خلافاً لما نجده عند الماوردي. كما أنه من الممكن القول إن الذي حمل هذا الأخير على إضفاء طابعٍ علائقي على مفهوم العدل هو تكوينه الفقهي، ومقاصده الإصلاحية التي قدمها من موقعه كفقيه راعٍ لدولة الشريعة. غير أن ذلك لا ينفي وعي الثعالبي بالحاجة إلى العدل، وما تشديده على ربطه بفساد المُلك وصلاحه إلا دليلٌ على ذلك. ما الذي تعنيه السياسة والتدبير من منظور العدل السلطاني؟

أ- تعني السياسة، أولاً، أن الفعل السياسي ليس مجرد فعلٍ للظفر بالمُلك وتثبيت دعائمه، بل هو فعلُ تدبيرٍ يبدأ بسياسة النفس ليتدرج إلى سياسة الخاصة والعامة. وسيكون علينا أن نقف بكثيرٍ من

الحذر على هذه المماثلة التي يُقيمها خطابُ المرايا بين سياسة النفس وسياسة الدولة، وهي مماثلةٌ تبناها الفلاسفة منذ الفارابي ومسكويه(24) وابن سينا(25). وقد أجروها، سيرا على هدي أفلاطون وأرسطو، على مقتضى التنافر الحاصل بين القوة العاقلة وغيرها من القوى المكونة للنفس، معتبرين أن الأقدر على تقلد مهام حكم المدينة هو الذي له القدرة على عقل نفسه وإخضاعها لمقتضى قوته العاقلة. نلاحظ أن الثعالبي لا يفكر في سياسة النفس إلا من جهة علاقتها بسياسة الناس(26)، الأمر الذي يعني أن المَلك مطالبٌ بإخضاع نفسه لرقابةٍ دائمةٍ تمكنه من ضمان اعتدالها، حتى إذا نال ذلك أجرى أمور السياسة على مقتضى نفسه المعتدلة.

يبدو أن ما يقصده أصحاب المرايا باعتدال نفس المَلك هو ضرورة خضوعِها لما يُسميه الماوردي «أخلاق الملوك»(27)، وهي أخلاقٌ جَهَد هؤلاء في بيانها. وفيما يتحدث الثعالبي عن الغضب، والكتمان، والسخاء، والعفو(28)، باعتبارها أخلاقًا تضمن للمَلك استقرار نفسه وتناغم مكوناتها، وتُمكنه من سياسة خاصته وعامته، فإن الماوردي يتحدث عن أخلاق أخرى معتمداً منطق التقابل؛ فنجده يذكر أخلاق الرقة والرحمة في مقابل قيم الغلظة والقسوة، وقيم السماحة والعطاء في مقابل البُخل والإمساك(29). من المفيد أن نسجل، هنا، أن التفكير في أخلاق النفس ليس غايةً في حد ذاته، بل إن ما يهم منها هو نتائجها السياسة العملية، المرتبطة أساساً بتدبير المُلك وليس بلحظة تأسيسه؛ إذ الحديث عن الأخلاق يأتي بعد الارتفاع بفكرة السلطة إلى مستوى الحقيقة البديهية. فالسياسة بهذا المعنى تحتاج إلى أخلاقٍ تقتضيها النفس البشرية الميالة إلى التغلب والقهر والأنانية(30)، لذلك سيكون من باب التزيد القولُ إن نصوص المرايا تدفع في اتجاه الفصل بين السياسي والأخلاقي، لأنها تروم، في الحقيقة، جعل الأخلاق تحت تصرف الملك، وتنظر إليها باعتبارها آليةً لحفظ الملك. فالأخلاق تؤدي، في مقامنا هذا، الوظيفة عينها التي يؤديها الدين؛ إذ لا يمكن الحديث في فكر ابن المقفع، مثلاً، عن فصلٍ نهائيٍ للسياسي عن الديني(31)، بل عن تسخير للثاني من طرف الأول، وهو ما تختزله العبارة التي رددها كُتاب المرايا؛ «من حَسُنَتْ سياستُه، دامتْ رئاسته».(32)

ب- وتعني السياسة، ثانياً، القدرة على تدبير العامة والخاصة بعد القدرة على تدبير النفس وسياستها. لذلك تنتقل بنا نصوص المرايا إلى الحديث عن الزوج المفهومي الخاصة والعامة. يصف لنا كتاب التاج، بتدقيقٍ، الطرق التي يجب على الملك أن يسلكها في التعامل مع هاتين الفئتين، مع ملاحظة إسراف الجاحظ في الحديث عن سياسة الخاصة إلى درجة يمكن القول فيها إن الكتاب، في جوهره، مقالٌ في سياسة الخاصة. ويمكن أن نلاحظ أن الخاصة لا تشير فقط إلى الحيز الخاص (La sphère privée)، كما وصفه أرسطو في سياسته، لأنها تتضمن وظائف تُحتسب على المجال العام كذلك، الأمر الذي يشي بأن المجال الخاص يتجاوز حدود الأسرة ليشمل وظائف المجال السياسي(33). ويبدو أن حديث

يبدو أن ما يقصده أصحاب المرايا باعتدال نفس المَلك هو ضرورة خضوعِها لما يُسميه الماوردي «أخلاق الملوك»، وهي أخلاقٌ جَهَد هؤلاء في بيانها.

المطلوب اليوم هو العمل على الارتفاع بالعدل ليصير قيمة في ذاته، ومنبعا من منابع مقبولية الاجتماع السياسي والسلطة معاً.

نصوص المرايا عن العدل في الخاصة ليس إلا دعوة إلى العناية بها وبمصالحها، وترويضها على الطاعة المطلقة للملك. أما بالنسبة إلى الرعية فالأمر ليس على هذا القدر نفسه من الوضوح؛ إذ في مقابل ترويج الطرطوشي لقيمة الصبر، وتمسكه بمبدإ «كما تكونوا يولى عليكم»(34)، نجده يذكر الملك قائلاً؛ «من طال عُدوانه، زال سُلطانه»(35). ورغم أن الثعالبي لم يفرد باباً من كتابه آداب الملوك للنظر في وضعية الرعية ومقامها من الملك، فإنه ما انفك يذكر الملك بضرورة العدل في سياستها، وهو يُقصد بالعدل، هنا، تجنب الشطط في معاملتها، لاسيما فيما يتعلق بجبي الخراج بحيث «لا يظلم أحداً، ولا يغضب ضيعة، ولا يؤذي جاراً، ولا يعنت شريكاً ولا يُصادر رعيةً»(36).

-3 لنُسجل، في أعقاب ما تقدم، أن العدل في خطاب المرايا يبقى مفهوماً مركزياً عليه أقام أصحابها تصورهم للسياسة. صحيحٌ أن العدل عندهم ليس غايةً في حد ذاته، وإنما هو وسيلةٌ لضمان تأسيس المُلك وسياسته، لكن هل كان بمقدورهم أن يُطالبوا بأكثرَ من هذا في ظل الوضع السياسي الذي حاولوا الخروج من خندقه؟ إن استحضار هذا المُعطى هو الذي يدفعنا إلى التشديد على ضرورة قراءة تصور المرايا للعدل من خلال ربطه بوعيها الإيجابي بالدولة، كما بالحاجة إلى تنكب أسباب الفساد وتحقيق الخروج من وضعية الفتنة. وعندما يستدعي الباحثون(37)، وخاصة منهم العربُ المعاصرون، هذا الخطاب، في سياق ما بات يعرف بمشروع نقد العقل السياسي العربي أو الإسلامي، فإنهم غالباً ما يصدرون عن فهمٍ استبداديٍ له، بقدر ما يلحظ تشديدَه على الحاجة إلى الدولة القوية، بقدر ما يغفل عن مدى تمسك أصحابه بقيمة العدل. تبقى أعمال الجابري(38)، وعبد المجيد الصغير(39)، وكمال عبد اللطيف(40)، وعز الدين العلام(41)، خير نموذج نمثل به لحضور هذه القراءة في الفكر العربي المعاصر؛ إذ ذهبوا في تحليل مفاهيم المرايا وتشبيهها للملك إلى حدودٍ بعيدة أظهروا فيها أن الأمر يتعلق بخطاب رسخ قيمة الاستبداد والمجال السياسي المنغلق.

الأسباب التي تقف وراء هذا الموقف ليست بالخفية؛ دفعُ شبهة الاستبداد عن الموروث السياسي العربي الإسلامي (الأصيل) أولاً، بما يقتضيه ذلك من نسبتها إلى ما تسرب إلى الثقافة الإسلامية من تراثٍ فكريٍ في السياسة مُمَثلاً في التراث الفارسي، بل ويرى فيه البعضُ خطاباً برر المنحى الاستبدادي الذي سارتْ فيه التجربة السياسية في الإسلام، لذلك يذهب الصغير إلى القول؛ «لعل السبب الفاعل في شيوع النموذج السياسي الساساني في تدبير السلطة راجع قبل كل شيء إلى رغبة «إيديولوجية» تتمثل في التطور الفعلي الذي سارت إليه الخلافة نفسها، منذ العصر الأموي، حيث كانت الدولة أو السلطة الحاكمة نفسها، تشجع ذلك التراث الفارسي وتحبذه، ما دامت قد وجدت فيه صورتها، أو على الأقل، توسمت فيه الحل لمشاكلها السياسية»(42). ونذكر من تلك الأسباب، ثانياً، أن «تشريح أصول الاستبداد» (على حد تعبير كمال عبد اللطيف) يقتضي خلخلة المفهوم السلطاني عن السياسة

والدولة، وفك الارتباط بين التسلطية السائدة في العالم العربي والمرجعيات التراثية التي يمكنها أن تستدعيها قصد تبرير نفسها والتماس المشروعية منها، وهذا ما يعني أن الصراع على تأويل الموروث السياسي الإسلامي عامة، والسلطاني منه على وجه التحديد، كان حلقة من حلقات مواجهة الفكر الفلسفي العربي المعاصر للتسلطية التي وسمت راهنه السياسي، وعياً منه بأن تفكيك بنيانها، النظري والمفاهيمي، يبقى المدخل الرئيس لأي تفكير ممكن في الحداثة السياسية في العالم العربي. وسيكون علينا أن نعترف بأن هؤلاء نجحوا، إلى حد بعيد، في تفكيك التراث الاستبدادي في الإسلام، وحالوا دون احتكاره من طرف القراءات الأورثوذوكسية (السلفية) للتراث. غير أن السؤال الذي يستوقفنا في هذا المقام هو: ألم يَقُدْ نقدهم للقول السلطاني إلى إغفال ما يتضمنه التراث السياسي العربي الإسلامي الأصيل، من كلامٍ وفقه سياسي، من جراثيم لقيم الاستبداد والتسلط؟ ألم يتضمن الخطاب السلطاني خطأً مبدئيا عندما صدر أصحابُه عن مسلمة التماثل المطلق بين التجربتين الإسلامية والفارسية في السياسة والدولة، فأسقط على الثانية مقولات الأولى، وخلط بين مواقع رجال الدين هناك، ومواقعهم

الهوامــش :

1ـ يقتضي التصور الطبيعي للحكم النظر غلى السياسة كنتيجة للطبيعة الإنسانية المحكومة بالرغبة في حفظ البقاء، بما ينجم عنه من صراع وتغلب بين أفراد المجتمع، تتبدى معه الحاجة إلى تأسيس سلطة تنهض بوقف الصراع والتغالب وضمان الأمن، على نحو ما نجده عند طوماس هوبس.

2 - حديث الماوردي عن تأسيس الملك على الدين خير نموذج لذلك، أنظر: الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق الشيخ خضر محمد خضر، القاهرة: مكتبة الفلاح، 1983، ص. 67.

3 - Makram Abbés, Islam et politique à l'âge classique, Paris, PUF, 2009, p. 47.

4 - أنظر على سبيل المثال: كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، بيروت: دار الطليعة، 1999، ص. 201.

5 - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، 2011، ص. 291.

6 - نقرأ في كتاب التاج ما يلي: "سعادة العامة في تبجيل الملوك وطاعتها، كما قال أردشير بن بابك: سعادة الرعية في طاعة الملوك، وسعادة الملوك في طاعة المالك". أنظر: الجاحظ، كتاب التاج في أخلاق الملوك، القاهرة، دار الآفاق العربية، 2006، ص. 2.

7 - عهد أردشير، تحقيق إحسان عباس، ص. 62.

8 - الماوردي، نصيحة الملوك، ص. 67.

9 - الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، بيروت: دار الطليعة، 1979، ص. 203.

10 - ابن المقفع، رسالة الصحابة، بيروت: دار البحار، 2009، ص. 124.

11 - "منتهى علم عالمنا في هذا الزمان أن يأخذ من علمهم، وغاية إحسان محسننا أن يقتدي بسيرتهم، وأحسن ما يصيب من الحديث محدثنا أن ينظر في كتبهم فيكوَن كأنه إياهم يحاور ومنهم يسمع (..) فلم يبق في جليل من الأمر لقائل بعدهم مقال". ابن المقفع، الأدب الكبير، ص. 60.

12 - المصدر نفسه، ص. 142-141.

13 - الجابري، العقل العربي الأخلاقي، ص. 157.

14 - الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988، ص. 46.

15 - المصدر نفسه، ص. 77.

16 - الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص. 173.

17 - الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري النجار، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية، 1993، ص. 75.

18 - عبد السلام بنعبدالعالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الرابعة، ص. 63.

19 - مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجمة رضوان السيد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009، ص. 109

20 - نبيل فازيو، المشروعية والتبرير، جدلية السياسي والديني وسؤال المشروعية في الفكر الفقهي السني، مجلة النهضة، الرباط:

هنا؟ وهل استطاع الخطاب السلطاني الانفراد بحقيقة السياسة، والعدل، والعدالة، والحق..الخ، في ذهن الفاعلين السياسيين أمام شراسة خصمه العنيد؛ الفقه السياسي؟

يبدو لي أن أية مساءلة لقيمة التراث السياسي السلطاني ينبغي أن تتم على ضوء هذه الأسئلة، بل وانطلاقاً منها يُمكن أن نفهم قيمة النقد الذي ينبغي أن نوجهه لمفهوم العدل السلطاني، لأنه يبقى عدلاً يكرس قوة الدولة والوعي الإيجابي بها، لكنه يُضَحي بالرعية ولا ينظر إليها باعتبارها منبعاً من منابع الحق والسلطة؛ فهي تابعة له ولاحقة عليه فقط. كما أنه لا ينظر إلى العدل كغاية في ذاته، أو كقيمة يمكن أن يتأسس عليها الاجتماع السياسي، يُلزم به الملك نفسه، وإنما هو فعلٌ قد يلجأ إليه هذا الأخير، وقد يستغني عنه باسم حاجة المُلك إلى السلطان والأبهة والبطش. يعني هذا القول، في جملة ما يعنيه، أن المطلوب اليوم هو العمل على الارتفاع بالعدل ليصير قيمة في ذاته، ومنبعا من منابع مقبولية الاجتماع السياسي والسلطة معاً. فهل يمكن أن نعثر على مثل هذه الغاية في الخطابات السياسية الأخرى التي تناولت مفهوم العدل في التراث السياسي الإسلامي؟

العدد السابع، 2014، ص. 67.

21 - الثعالبي، آداب الملوك، ص. 31.

22 - المصدر نفسه، ص. 89.

23 - ابن المقفع؛ رسالة في الصحابة، ص. 141.

24 - مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، [د،ت]، ص. 184.

25 - ابن سينا، رسالة في السياسة، ضمن: السياسة الشرعية، مجموع رسائل، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003. ص. 111.

26 - "من أحسن سياسة نفسه وأهله، كان أهلا لسياسة الناس" الثعابي، آداب الملوك، ص. 85.

27 - "وليعلم الملك أن أربعة أخلاق متقابلة ليس يعرى منها أو من أبدالها ملك، فإن استعملت في موضعها ووقف منها على حدودها خمدت، وإن استعملت في غير مواضعهاً أو خرجت عن حدودها إلى زيادة أو تقصير ذمت..." الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص. 173.

28 - الثعالبي، آداب الملوك، ص. 213.

29 - الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص. 176.

30 - "أول ما أصيك به في هذا الباب أن تأخذ نفسك بالاعتدال في جميع الأحوال، في مطعمك ومشربك وملبسك ومنكحك ونومك ويقظتك وتعبك وراحتك"؛ المرادي، كتاب السياسة في تدبير أو الإشارة في تدبير الإمارة، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003. ص. 24.

31 - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مرجع سابق، ص. 65.

32 - نقرأ للشيزري ما يلي: "لما اقتصرت الرعية في تدبيرها إلى تدبير الملك، وكان الأدب مجموع خلال حميدة، وخصال جميلة، افتقر إليها الملك ضرورة لتصدر عنه تصاريف التدبير في المملكة على قانون العدل الذي به دوام المملكة، فقد قيل: من حسنت سياسته، دامت رئاسته" الشيزري، النهج المسلوك في سياسة الملوك، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003، ص. 80.

33- M, Abbés, Islam et politique à l'âge classique, op, cit. p. 65.

34 - الطرطوشي، سراج الملوك، ص. 289.

35 - الصفحة نفسها.

36 - الثعالبي، آداب الملوك، ص. 216.

37 - jocelyne Dakhlia, L'empire des passions, l'arbitraire politique en Islam, Paris, Aubier, 2005, p. 227. Voir aussi ; Le divan des rois, Le politique et le religieux dans l'Islam, Paris, Aubier, 1998, p. 16.

38 - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص. 232.

39 - عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة: رؤية للتوزيع والنشر، 2010، ص. 95.

40 - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الإستبداد، مرجع سابق، ص. 201.

41 - عز الدين العلام، الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 324، فبراير 2006، ص. 140.

42 - الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، مرجع سابق، ص. 87.

الدّولة الدّينية أم الدّولة المدنية؟ صراعٌ على مداخل الإصلاح

يوسف هريمة // باحث

1 - شذرات من مسار العلمنة الأوروبي:

مثّلت أوروبا من خلال مسارها التاريخي تجلياً واضحا من تجلّيات الدّولة التي عبّرت عن مسار النّظام الثيوقراطي في فترة من فتراتها، حين كانت تحكمها الطّبقة الكهنوتية، وتسُوسها الكنيسة بوصفها ممثّلا عن الله. إذ النّظام الثيوقراطي ليس سوى شكل من أشكال التّعبير عن السّلطة الشّمولية، النّاطقة باسم الحقّ الإلهي، والمحتكرة لحقّ الإنسان في حريّته العقدية والدينية. ولو تأمّلنا قليلا لوجدنا بأنّ الحاكم في النّظام الثيوقراطي لا يأتي منتخبا إلا من خلال المجمع الإكليركي أو الطّبقة الكهنوتية، ويفترض فيه أنْ يكون موسوماً وسماً إلهيا، وأنْ يكون خليفة لله على الأرض. ويحتمل أنْ تكون الثيوقراطية سلطة عليا تحدّ من سيادة الحاكم الزّمني وتجعله خاضعا لإدارة الرّئيس الدّيني كما يؤكّد على ذلك روبرت ماكيفر. (1)

لم ينشأ هذا الواقع الأوروبي من فراغ، بل كانت تغذّيه مجموعة من العوامل ساهمتْ بشكل كبير في تسريع حركة الخروج من الدّين ونشأة مسار العلمنة على حدّ تعبير مارسيل غوشيه، هذا الخروج من الدّين الذي كان يعني بالنّسبة له المرور من مجتمع خاضع منظّم بواسطة الدّين إلى مجتمع مستقلّ يستمد من ذاته قانونه(2). لم تخرج أوروبا من هذا النّفق كما سبق الإشارة إلى ذلك إلا من خلال توفّر عوامل ثلاثة لخّصها هاشم صالح فيما يلي: الأول: الاكتشافات البحرية والجغرافية التي قام بها الإسبان والبرتغاليون والتي أدّت إلى ازدهار الحياة الاقتصادية في أوروبا. الثاني: تطوّر النّزعة الإنسانية humanisme وانتشارها في مختلف أنحاء أوروبا بفضل اختراع آلة الطّباعة. الثالث: الإصلاح الدّيني(3). ينقل لنا كوينتن سكينر عيوب الكنيسة، فيقول بأنّ لوثر حاكى في هجومه على المفاسد الكنسية مجموعة من المواقف، سبق أنْ شاعت في أوروبا في أواخر القرون الوسطى. فكان تركيزه الرئيسي على عيوب البابوية، مصرّاً على الحاجة إلى العودة إلى سلطة الكتاب المقدّس، وإلى إعادة بناء صورة للكنيسة الرّسولية تكون أبسط وأقلّ دنيوية. (4)

في ظلّ هذا الواقع الفكري والثّقافي نشأتْ فكرة السّيادة بوصفها جزءاً من تصوّر هذا العقل

غياب حدود الدّولة الإسلامية بشكل تفصيلي في المصادر الأساسية للإسلام، يمكن أنْ يؤدي بنا إلى القول بما يسمّيه البعض علمانية الإسلام.

لعلّ الفتنة الكبرى أو الأحداث التي وقعت بعد حادثة السّقيفة، هي أحد تجليات البحث عن الروابط بين السّيادة والسّلطة السّياسية.

الأوروبي لفكرة الدّولة، وضِمن مخاضٍ عرفتْه أوروبا، وعاشت على وقعِه عهودا طويلة من الاستعصاء التاريخي، والاستبداد السّياسي، والتسلّط الكهنوتي، الذي مهّد لعصر التنوير أو الاستنارة(5) على حدّ تعبير المسيري، وغيره من الباحثين الذين يتّفقون على أنّ هذا المصطلح هو تعبير عن مرحلة زمنية من التاريخ الأوروبي، سادتْها الفلسفة العقلية، والرؤى العلمية التي حمَلها مجموعة من المفكّرين والفلاسفة، والنّخبة الثّقافية والسياسية حينذاك. وكان هذا هو المدخل الحقيقيّ نحو الحداثة السّياسية بتجلياتها الأربعة: العقلانية، الذاتية، السّيطرة الكونية، التوتاليتارية. أو ما قام به ستراوس في تحليله لموجات الحداثة الثلاث: رفض الغائية، توسط التاريخ بين الواقع والمثال، التاريخانية. (6)

لقد أكّد العديد من الباحثين بأنّ مفهوم السّيادة هو منتوجُ فقهاء القرن السّادس عشر، وهو صناعة أوروبية بامتياز، ولو أنّه ارتبط بشكلٍ كبير بجون بودان من خلال كتابه «ست كتب في الجمهورية»، دافع فيه عن السّيادة التي كانت تعني بالنسبة له «السّلطة المطلقة على سنّ القوانين وإلغائها». ويفهم من الصفة «مطلقة» أنّ هذه السّلطة ليست لها حدود أو قيود، ويفهم من منعة الدائمة أنّ هذه السّلطة ليست محدودة بمدّة معينة. كذلك قال إنّ السيادة لا تنقسم».(7)

إنّ تعريف بودان للسّيادة ليس منفصلا عن إطاره الزّماني والمكاني. لهذا لا بدّ من استحضار حقبة القرن السّادس عشر، والحالة التي كانت تعيشها مجموعة من الدول. وهنا كان أحد افتراضات فِكْر بودان متمثّلا في حسّه بالصّعوبة الكبيرة في تأسيس نظامٍ مناسب وانسجام في كلّ دولة، وبضرورة ذلك أيضا. وهذا لن يتأتّى إلا بحاكمٍ يتمتّع بالسّيادة المطْلَقة، محصّنا ضدّ أيّ مقاومة قانونية أو غير قانونية، لأنّ الشّخص الذي في يده السّيادة، مطلوب منه أنْ لا يقدِّم حسابا لأحد سِوى الله(8). ولقد كشفتْ كتابات بودان عُمْق انحيازه التامّ إلى جانب الحُكْم المطلق، ومناهضته لأشكال المقاومة والمعارضة، إيماناً منه بأنّ القبول بمَلكية قويّة هو السّبيل الوحيد لتحقيق الوحدة والسّلام والأمن.

كانت أفكار ميكيافيلي مصدَراً رئيسيا لفكر بودان، ومن أتى بعده كما سنرى لاحقاً. وهو الفيلسوف والسّياسي الإيطالي المثير للجدل، والذي أعطى للعمل السّياسي بُعده اللاأخلاقي. ويكفيه ففي كتابه الأمير حاول أنْ يُنظِّر للمواصفات التي يجب أنْ يتمثّلَها الأمير أو الحاكم. إذ لا يمكن ممارسة الحكم أو السّلطة، إلا بعد التخلّي عن كلّ القيم الأخلاقية، وتبنّي القيم النفعية، واتّصاف الأمير بصفات الغشّ والخِداع والغدر، والقسوة. وهي صفات ملازمة لمن يريد أنْ يثبِّت الأمن، ويستديم في مركز القرار، ويبني دولة قويّة على دعائم الوحدة. فالدّولة الضّعيفة هي التي تتميّز بالتشكّك في قراراتها، أمّا الدولة القويّة فتبني قراراتها على الحزم والشدّة. والتّاريخ يؤكّد بأنّ ما قام به ميكيافيلي، كان متأثّرا فيه بالواقع التّاريخي الذي عاشته إيطاليا في القرن 16، لكنّه كان متحيّزا للسّلطة التي كان جزءاً منها. ولعلّ من يبحث عن صورة الوداعة والبراءة في تنظيرات ميكيافيلي(9)، بالقول بأنّها كانت تهدف

إلى الصّالح العامّ، يجد الإجابة لدى كاسيرر الذي اعتبر أنّ أيّ عمل مثل هذا تتعارض مع الحقيقة التّاريخية، ولا تختلف في تعارضها معها عن خرافة الشّيطان ميكيافيلي. (10)

2 - عصر النهضة العربية ودوافع الإصلاح:

كانت هذه مسوّغات ومبرّرات النّهضة في أوروبا، وكان الإصلاح الدّيني هو ثمرة هذا الجهد الإنساني. لينتقل بذلك هذا المفهوم إلى الحقل العربي والإسلامي ويصير عنوانا لحركة ثقافية ودينية وتجديدية. فنقل الأسئلة النهضوية الأوروبية إلى المجال الإسلامي فرض مقاربة تستدعي السياق والتاريخ والعوامل، وتستفيد من الإمكانيات المتاحة ليتحول الواقع العربي إلى واقع أوروبي، ويتحوّل إصلاح الفكر الدّيني المسيحي إلى إصلاح للفكر الدّيني الإسلامي وفق خصوصيات كلّ واقع على حدة. لأنّ النظام الثيوقراطي كما أشرنا سابقا هو نفسه ما مارسته الدولة العثمانية في فترة حكمها، حيث كان السّلطان خليفة المسلمين وكان الرأس الديني والزمني للدولة. فالإصلاح الديني لم يكن ثمرة لمنطق تطور الدين الداخلي كما يقول أحمد برقاوي « بل المدخل لظاهرة الإصلاح الديني يقوم على النظر إلى هذا الاتجاه بوصفه تجاوزا لعجز الإيديولوجيا الدينية السائدة عن الاستجابة لمطالب فئات اجتماعية نمت وتطورت في قلب التحولات الطبقية والسياسية والثقافية(11).

نشأت الحركة الإصلاحية الدينية سواء في المشرق أو المغرب من تحسس القائمين عليها والداعين لها للانحلال الاجتماعي وانتشار البدع والضلالات في الإسلام والابتعاد عن أصول العقيدة، ناهيك عن الاحتلال العسكري لبعض الأقطار العربية والغزو الذي رافقه وعجز الدّول الإسلامية عن مواجهة التحدّي الخارجي. (12) كانت هذه عوامل التأثير على روّاد عصر النهضة، وهم يشاهدون التغيير الذي أحدثته حركة الإصلاح الدّيني، وتشكّل الدّولة المدنية في الغرب، وتراجع المدّ الإسلامي، وانسداد الأفق العقلي للمسلمين الذين لم يعد لهم أيّ دور ريادي في عالم متسارع، سوى اجترار الماضي، وإعادة إنتاج القديم احتماء به من جور الحاضر، وضبابية المستقبل. وبهذا المشروع التنويري حينذاك بدأت معالم تشكّل سؤال النّهضة العربية، والجواب عن إشكالية التراجع والإخفاف كلّ من وجهة نظره.

لم يقف الإصلاح الديني عند هذا الحد، بل تجاوز سؤال النهضة والتخلف ومواكبة التطور العلمي، إلى الإصلاح السياسي بما فيه الجواب عن سؤال السّلطة في الإسلام، وإصلاح نظم الحكم المستبدة التي تعد عاملا من العوامل المؤثرة حينذاك في الوضعية التي وصل لها العالم العربي.(13) مثّل الإصلاح السّياسي رديفا للإصلاح الدّيني نتيجة عاملين أساسيين: الأول: السّلطة الاستبدادية التي كانت تمثلها الدّولة العثمانية. والثّاني: نموذج السّلطة الذي أفرزه الإصلاح السياسي بالعالم الغربي. شكّل هذا العنوان الإصلاحي بداية لثورة على مجموعة من المفاهيم المرتبطة بالجانب السياسي، فالبحث في قضية الدولة مثير للجدل، والمجال السياسي يحتاج إلى الكثير من الدراسة لحساسيته من جهة، وأيضا لتركيبة المجتمع الإسلامي من جهة أخرى. لهذا شغل البحث في طبيعة الدّولة حيّزا كبيرا من اهتمامات المفكرين قديما وحديثا. وهنا بدأت المقارنة بين أنظمة الحكم الغربية وما تحتويه من قيم موجودة في الإسلام. فنظام الشورى الإسلامي هو جزءٌ لا يتجزأ من ديمقراطية الغرب من وجهة نظرهم وإن

اختلفت الأشكال والأوجه، ولم يخف المصلحون تحمسهم لهذ النموذج. فهذا جمال الدين الأفغاني يقول: «انظروا إلى العالم الغربي ترونه على تقسيماته الحاضرة واستقلال عناصره بمميزاتهم القومية، لما تساووا على الوجه النسبي بالفضيلة وأهمها العلم بالواجبات سواء كانت لهم ومعرفة وجوه المطالبة بها أو عليهم والمسارعة لأدائها انتفى من بين ظهرانيهم أمد التفرد بالسلطة وسوق الأمة على هدى السلطان»(14).

لقد غلب على هذا العصر خطاب النهضة، باعتبارها مجالاً تتبلور فيه كلّ أماني وطموحات الإنسان العربي، منذ أواخر القرن التّاسع عشر، وبدايات القرن العشرين. فمن حمل لواء النّهضة حينذاك أدرك بواسطة فكر النّهضة، واليقظة العربية، على أنّ مشروع النّهضة الحقيقي يبتدئ من التحرّر من سلطة هذا الأجنبي الجاثم على مقدّرات هذه الدّول، وبالوحدة القومية، والتقدّم الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي. لقد ضخّم فعلياً روّاد النّهضة الأوائل حسب الجابري من دوْر الفكر، فألحّوا على نشر التّعليم والمعرفة، وتعميمهما، ودعوة النّاس إلى استخدام العقل. وهنا نقطة ضعف هذا المشروع « لم يدركوا أو لم يعوا أنّ سلاح النّقد، يجب أنْ يسبقه نقد السّلاح. لقد أغفلوا نقد العقل»(15).

3 - الواقع العربي والصراع بين مدنية ودينية الدولة:

لم يكن موضوع الدّولة ترفاً في النقاش الدائر بين مختلف المكوّنات الإسلامية قديماً وحديثاً. فمنذ التّأسيس للرّعيل الأوّل طرح هذا الموضوع نفسه بحدّة، ليتشكّل من خلاله الجدل القائم لحدود اللّحظة، في وجود الدّولة في الإسلام بالمعنى الثيوقراطي، أو التنظير لمدنية الدّولة كما ذهب لذلك مجموعة من الباحثين، الذين رأوا في العديد من النّصوص والوقائع والأحداث ما يبرر وجود بوادر علمانية ناشئة في الإسلام(16). واستمرّ النّقاش من اللّحظة التي توفي فيها النّبي محمّد، لتتأسّس بذلك أشكال من الدّول بشرعيات مختلفة، تدور غالبيتها حول نقطة «الخلافة»، وهو ما أكّد عليه محمد عمارة نفسه حينما قال بأنّ:» جوهر النظام الإسلامي هو الاستخلاف الإلهي للإنسان»(17). والخلافة التي يتمسّك بها دعاة الإسلام السّياسي تعني أنّ الدّولة في الإسلام يدير مفاصلها إنسان «خليفة» عن الله في هذه الأرض، يقيم شرعه، ويطبّق حدوده، وينشر دينه بين النّاس، بما تقتضيه هذه الخلافة من مواصفات النّيابة عن الله في الأرض: «فالإنسان وفْق هذه الرّؤية مأمور بسلوك طريق الحق والخير، الذي يرسمه له الشرّع المقدّس، والحكومة بدورها مأمورة بتنفيذ ما ورد في الشّريعة المقدّسة من أحكام وقوانين، تكفل للإنسان والمجتمع سعادة الدّارين، وتضمن له مسيرته في خطّ العدل والحقّ والتقدّم المادّي والمعنوي».(18).

إنّ هذه الرّؤية السّابقة التي تحدّث عنها أحمد القبانجي في كتابه السّابق، لم تكن تهويلاً، أو استسهالاً لموضوع شغَل التّفكير السّياسي الشّرعي. فالخلافة حسب هذه المعطيات تتجاوز البشري إلى ما هو إلهي، حين يصير الخليفة ناطقاً باسم الله، ومجسِّدا للإله في ممارساته السّياسية. وهي الفكرة نفسها التي أشار إليها مارسيل غوشيه حينما أشار بأنّ المُلْك وهو يتحدّث بطبيعة الحال عن تاريخ فرنسا: «هو حشْدٌ من الدّين ذو وجهٍ سياسي...فالسّلطة كانت منزَّلة من عند الآخر، كانت تهبط من

فوق، وتفرض نفسها من فوق إرادة البشر. وأعادتها الثّورات الحديثة إلى الأرض-الثّورة الإنجليزية، وبعدها الثّورة الأمريكية، ثمّ الثّورة الفرنسية-ووضعتْها على مستوى الإنسان.»(19).

لم تكن إشارة غوشيه سابقاً بعيدة عما نرمي إليه، بخلاف ما يمكن أنْ يطرحه اختلاف التّسميات من إشكالات، تبدو للبعض بأنّها قياسات مع وجود الفارق. فالمَلِك في القرون الوسطى كان حاكماً مطْلقاً، يستمدّ مشروعيته من تجسيده للإرادة الإلهية. والثّورة الفرنسية نفسُها كان من بين أسبابها هذه المَلَكية المُطلقة. (20) وقد رأينا دوافع بودان وهوبز وميكيافيلي في التّنظير لمثل هذه المَلَكيات، وهي شكلٌ من أشكال الحُكم الدّيني الذي يستمدّ شرعيته من الحقّ الإلهي مع فارق المرجعيات فقط.

ما يدفعنا إلى تأكيد التّشابه بين الخلافة الإسلامية وبين المَلَكِية المطلقة، كما تحدّث عنها لوبون وغوشيه، وهي السُّلطة التي كانت حاكمةً في فرنسا إبّان العصور الوسطى، ما أورده المودودي في تعريفه للخلافة حين قال:» الخلافة الرّاشدة التي ذكرنا خصائصها المميّزة، ومبادئها الأساسية لم تكنْ في الحقيقة حكومة سياسية، وإنّما كانت نيابة تامّة كاملة عن النّبوة». (21). وما يزيد الأمر تأكيداً وتوضيحاً ما ذكره محمّد رشيد رضا حولها فقال: «الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد. وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدّين والدّنيا.» (22).

يتّضح من محورية الخلافة في الفكر السّياسي الإسلامي بأنّ السّيادة في الدّولة الإسلامية مطلقةٌ يمثّلها الخليفة عن الله في الأرض. ولعلّ الفتنة الكبرى أو الأحداث التي وقعت بعد حادثة السّقيفة، هي أحد تجليات البحث عن الروابط بين السّيادة والسّلطة السّياسية. وهذا ما أشار إليه أركون حين قال: أنّ الصّراع على الهيمنة هو الذي تحكّم باقتناص السّلطة السّياسية وممارستها. وقد قدّمت الدائرة اللاهوتية والقانونية التي رعاها العلماء من رجال الدين، ترسانة كاملة من المفاهيم والمجريات الخاصة بخلْع الشّرعية والمشروعية. وهو ما تفعله الحركات الإسلامية اليوم مع السّلطات والأنظمة القائمة(23). وأكثر من ذلك فإنّ الإسلام كدين وتطبيق تاريخي كان قد وُلد نتيجة النّضال الذي استبدَل بالسّلطات المتبعثرة، والمتنافسة المبنية على اللّعبة الميكانيكية للعصبيات القبلية السّائدة في الجزيرة العربية، سلطة وحيدة مرتكزة على السّيادة العليا للإله الواحد(24).

إنّ غياب حدود الدّولة الإسلامية بشكلٍ تفصيلي في المصادر الأساسية للإسلام، يمكن أنْ يؤدي بنا إلى القول بما يسمّيه البعض علمانية الإسلام. حيث ظلّ هذا اللّفظ يشكّل حالة العداء التّاريخي بالنِّسبة للكثيرين في عالمنا العربي، خاصّة أولئك الذّين يرون بأنّ الإسلام دينٌ ودولة، وليس بينهما أيّ انفصال كما يروّج له أصحاب الطّرح العلماني. فحديث تأبير النّخل وغيره يقف معادلاً للقولة الإنجيلية المشهورة «اعطوا لله ما لله، وما لقيصر لقيصر». فهذا الحديث يميِّز بين مستويين من الحياة الإنسانية: الدّنيا والآخرة. فالرّسول بشهادة القرآن كان بشراً، تسري عليه كل مقوِّمات الإنسان. فقد أشار سمير حسن إلى أن العلمانية secularism في صيغتها الإنجليزية تحمل دليل ومفهوم الحياة الدّنيا، وبها يُحدّد ٱلنّاس للحكومة وجهة أوامرها ومناسكها. فتهتمّ بحياة ٱلفرد منهم وسبل طعامه وسبل أمْنه فى» الحياة الدنيا» ولا تأمر ولا تنسك بما يؤثِّر فيما يأمل به في «الحياة ٱلأخرة». هذا ٱلمفهوم للكلمة الإنكليزية. هو ممّا جآء بيانه فى «ٱلقرءان» بتفريق قوله بين «الحياة الدنيا» و»الحياة

الآخرة»، وفى بيانه أنّ الحياتين مسؤولية الفرد. وأنّه ليس لأحد من الناس وكالة عنه أو ولاية عليه. فهو مَن يختار كيف يعيش حياته الدنيا. وأنّ «الحياة الآخرة» مسؤوليته وليس لأحد سلطة عليه.

وبالرّغم من الإشارة القرآنية إلى الحياة الدّنيا كمفهوم موازٍ لكلمة secularism الإنجليزية، إلا أنّ المسلمين لم ينتبهوا لهذا التّحديد، فوضعوا كلمة العلمانية ترجمة للكلمة الإنجليزية، وحتّى من زعم القضاء على الحكم العثماني وتبني secularism، أطلق اسم تركيا على ميديا وكيلكيا والأناضول وعلى السّلطة الجديدة فيها دون مراعاة وجود قوميات أخرى كالكورد والشاميين واليونان والأرمن.

أما طرابيشي فقد ناقش في هرطقته حول الأنتلجانسيا العربية، المفكِّرَيْن محمّد عابد الجابري، وحسن حنفي، ويصف موقفهما تحديداً من مسألة العلمانية في الوطن العربي بالإضراب عن التّفكير. فالجابري يرى بأنّ العلمانية هي فصلُ الكنيسة عن الدّولة، وبما أنّ الإسلام ليس فيه كنيسة، فالإسلام لا يحتاج إلى عِلمانية، وهو موقفٌ يحمِل مجموعة من المغالطات حسب طرابيشي. فلئنْ كان الإسلام خالياً من الكنيسة وهرَمية الكهنوت فيها، فإنّ فيه سلطة دينية ممثَّلة في رجال الدين، الذين يقومون بنفس الوظيفة « إذن ليس في الإسلام كنيسة، ولا كهنوت. ولكنْ فيه سلطة دينية «(25). إنّ الاقتراح الذي جاء به الجابري للخروج من تناقضاته الفكرية حسب طرابيشي، هو استبدال كلمة العلمانية، بالعقلانية والدّيمقراطية، لتعبيرهما الدّقيق عن حاجة المجتمع العربي حالياً، وهي مقولة شاهدة على ما سمّاه طرابيشي بحالة الإضراب عن التّفكير:

- النصّ بدَلاً من التّفكير يمارس ضرباً من لعبة الاستغماية.
- النصُّ بدلاً من التّفكير يمارس ضرباً من تحريم التفكير.
- النصُّ بدلاً من التّفكير يمارس ضرباً من التّناقض في التّفكير.
- النصُّ بدلاً من التّفكير يمارس ضرباً من العزل، والتقطيع للمفاهيم.

بعد الانتهاء من تعرية فكرة الجابري، القاضية بعدم حاجة العالم العربي إلى العلمانية، ينتقل طرابيشي لمناقشة أحد رموز الفكر العربي ألا وهو حسن حنفي، ويتّهمه أيضاً باستعمال مبدأ المنشار كبديل عن التّفكير. فهذا الأخير أيضاً يقول بأنّ الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية. لقد كانت هذه الدّعوة مبنية على أنّ العلمانية منتوجٌ غربيٌّ، إضافة إلى أنّها كانت صناعة مسيحية، على اعتبار أنّ من حمَل لواءها، والدعوة إليها همْ مجموعة من المسيحيين العرب. وهو ما يحمِل حسب طرابيشي مجموعة من المغالطات:

- وجود عدد كبير من الدّعاة إلى العلمانية من المسيحيين، لا يجعلها صناعة مسيحية خالصة، وإلاّ فالكثيرون من المسلمين دعوا إليها أيضاً كالكواكبي، وقاسم أمين، ورفاعة الطّهطاوي، وعلي عبد الرّازق، وغيرهم.
- بالرّغم من أنّ وجود مسيحيين عرب كانوا من دعاة الانفصال عن الإمبراطورية العثمانية، فقد وجد أيضاً من يدعو إلى الاتّصال بها كبطرس البستاني، وسليم البستاني.
- إذا كان الغرب سبباً كافياً في الرفض، فلماذا لا تُرْفض الدّيمقراطية والعقلانية، وكذلك مفاهيم اليسار، والقومية، واليمين، وغيرها.
- ربْط المسألة العلمانية بالوضع الدّيني للأقلّية المسيحية، يتجاهل القيمة الأساسية للعلمانية، وهي فاعليتُها على مستوى العلاقات بين الأديان، والطوائف، وغير ذلك. (26)

الهوامــش :

1ـ ماكيفر، روبرت.(1984). تكوين الدولة.(ط2). دارالعلم للملايين. ص: 193.
2 - غوشيه، مارسيل. المعتقدات الدينية والمعقدات السياسية. دراسة منشورة على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود -www.momi noun.com. ترجمة منوبي غباش. ص.3، على الرابط المختصر التالي: http://goo.gl/RkKXyd
وانظر أيضا، غوشيه، مارسيل.(2007). الدين في الديمقراطية مسار العلمنة. ترجمة وتقديم شفيق محسن. مراجعة بسام بركة. (ط1). المنظمة العربية للترجمة.ص: 27.
3 - هاشم، صالح.(2005). مدخل للتنوير الأوروبي.(ط1). بيروت. دار الطليعة. ص: 69.
4 - كوينتن، سكينر.(2012). أسس الفكر السياسي الحديث/ الجزء الثاني:عصر الإصلاح الديني. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. (ط1).لبنان. بيروت. المنظمة العربية للترجمة. ص: .51
5 - انظر: المسيري، عبد الوهاب.(1998). فكر الاستنارة وتناقضاته.(ط1). دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. ص: 9.
هاشم، صالح.(2005). مدخل للتنوير الأوروبي.(ط1). بيروت. دار الطليعة. ص: 138.
6 - شايغان، داريوش.(1993). أوهام الهوية . (ط1). دار الساقي. ص: 117.
7 - بدوي، عبد الرحمن.(1996). فلسفة القانون والسياسة هند هيجل.(ط1). المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص: 162.
8 - كوينتن، سكينر.(2012). أسس الفكر السياسي الحديث/ الجزء الثاني:عصر الإصلاح الديني. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. (ط1). لبنان. بيروت. المنظمة العربية للترجمة. ص: 474.
9 - انظر ما كتبه حول الموضوع وقراءة المتن الميكيافيلي: الطيب، بوعزة. (2009). نقد الليبرالية. (ط1). مجلة البيان (1430). ص: 33 وما بعدها.
10 - كاسيرر، أرنست.(1975). الدولة والأسطورة. ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي. الهيئة المصرية للكتاب. ص: 196.
لمعرفة المزيد عن ميكيافيلي يرجى الرجوع إلى: روس، كينج. (2008). ميكيافيللي فيلسوف السلطة. ترجمة فايقة جرجس، مراجعة مجدي عبد الواحد عنبة. (ط1). كلمات عربية للترجمة والنشر.
كذلك: القمودي، سالم. (1999). سيكولوجية السلطة: بحث في الخصائص النفسية المشتركة للسلطة. (ط1). مكتبة مدبولي. ص: 11.
11 - برقاوي، أحمد. (1999). محاولة في قراءة عصر النهضة (الإصلاح الديني/ النزعة القومية). (ط2). دمشق. الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع. ص60
12 - المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة. (1798/1914): الاتجاهات السياسية والدينية والاجتماعية والعلمية. الأهلية للنشر والتوزيع. ص 70
13 - محاولة في قراءة عصر النهضة ص: 68
14 - المرجع السابق ص 67
15 - المرجع نفسه. ص: 9
16 - انظر مثلا: طرابيشي، جورج. المرجع السابق. ص: 22.
17 - عماره، محمد.(1998). هل الإسلام هو الحل: لماذا وكيف؟.(ط2). دار الشروق. ص: 67.
18 - القبانجي. أحمد. الإسلام المدني. ثقافة إسلامية معاصرة(7). ص: 18.
19 - غوشيه، مارسيل.(2007). الدين في الديمقراطية مسار العلمنة. ترجمة وتقديم شفيق محسن. مراجعة بسام بركة. (ط1). المنظمة العربية للترجمة. ص: 28
20 - لوبون، غوستاف. روح الثورات والثورة الفرنسية. ترجمة عادل زعيتر. كلمات عربية للترجمة والنشر. ص: 136.
21 - المودودي، أبو الأعلى. (1978). الخلافة والملك. تعريب أحمد ادريس.(ط1). دار القلم. ص: 63.
22 - رضا، محمد رشيد.(1988). الخـــلافـــة. الزهراء للإعلام العربي. القاهرة. ص: 17. وانظر المزيد في:
- نوار، صلاح الدين محمد.(1996). نظرية الخلافة أو الإمامة وتطورها السياسي والديني: دراسة تحليلية ونقدية مقارنة. منشأة المعارف بالإسكندرية. ص:11.
- البهنساوي، سليم. الخلافة والخلفاء بين الشورى والديمقراطية. الزهراء للإعلام العربي. ص 57.
23 - أركون، محمد. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. ترجمة هاشم صالح. المؤسسة الوطنية للكتاب. ص: 134.
24 - أركون، محمد.(1996). تاريخية الفكر العربي. ترجمة هاشم صالح. (ط2). ص: 166.
25 - المرجع نفسه. ص: .67
26 - المرجع نفسه. ص: 76 وما بعدها.

الأطروحات الفقهية والفلسفية لمسألة الدين والسياسة

بشرى بلعلي // باحثــة

مقدمة: يتميز المجال السياسي العربي بازدواجية مقيتة وهي عدم قدرة المجتمعات العربية على بناء تصور موحد عن الحياة نتيجة ضغط الخطاب الدولي والعالمي الذي يتبنى القيم العلمانية، وضغط بيئات العقول والعقائد العربية التي تتمسك بالطابع الروحي للحياة وتعتبر أن الدين يعتبر أولوية الوجود الإنساني، وهذا الاضطراب قادم من طبيعة الدين الإسلامي التي لا تقبل الفصل بين أبعاده، ومن طبيعة القوى السياسية والاجتماعية التي تتمسك بالخطاب الديني، لذلك فالتفكير في السياسة في العالم العربي يجب أن يخفف التوتر بين استيراد الآليات السياسية بصفتها المجردة، وبين الأنظمة القيمية السائدة في البيئات الاجتماعية والثقافية العربية. لذلك سنحاول معالجة هذا الموضوع من خلال القراءة في بعض الأطروحات الفقهية والفلسفية التي تمتد إلى الكتابات الأصلية والتي استوعبت الحقيقة الفقهية والعقدية لمسألة السياسة في الإسلام، وبالرغم من إقرار كل الكتابات تقريبا للطابع المدني للدولة الإسلامية إلا أنها تجمع على عدم تخلي الإسلام على أبعاده الاجتماعية والسياسية، وهذه التوجهات تمثل محاولة لسد الضعف الموجود في الكتابة السياسية، نتيجة الضغط الذي مورس على الفقهاء والمفكرين، وكذا انتصار حلقة السياسة على حلقتي الدين والعلم كما يقول «محمد عابد الجابري». ولذلك سنحاول في هذا البحث التقديم لبعض الأعمال الإسلامية الصرفة التي تتبنى «السياسة الشرعية» كمجال بحثي متميز، وهنا نجد كتابات «ابن تيمية ومحمد أركون»، وكتابات «علي عزت بيجوفيتش».

1 - الاسلام والسياسة في أطروحات ابن تيمية:

تعتبر أعمال ابن تيمية رغم قلتها من أدق وأكثر التحليلات عمقا في الفكر السياسي الإسلامي، وصلت إلينا من خلال كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» وكذلك كتاب «منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدرية».

عملُ ابن تيمية (بالرغم من طابعه القانوني) إلا أنه إسهام أصيل في النظرية السياسية لأنه يدافع على ضرورة التفاعل بين الممارسة السياسية ومبدأ وشريعة الله، وتطويره القانوني (الفقه)، بحيث أن عنوان كتابه يعكس تلازم ثلاثية السياسة الشريعة والفقه أي الممارسة، مكانة الله والاجتهاد. (1) يعتقد ابن تيمية أن «مسألة الإمامة» هي الضرورة الأكثر أهمية في الدين وعنونها في كتابه «الإمامة

أهم المطالب في أحكام الدين كما أنها أشرف مسائل المسلمين».(2) تتحدث كتابات ابن تيمية عن واجب الطاعة لله ولرسوله وللخليفة، ليعبر عن ذلك لتوجهه السني الكلاسيكي في علاقة الناس بالسلطة التي تقوم على عدم التعاون وعدم الخروج، وهذا التصور يقدم الأحكام على أنها شريعة الله، ومنطق الطاعة واجب من أجل تحقيق النظام، وفي نفس الوقت تحقيق القرب من الله. حسب ابن تيمية فإن بدايات الإسلام قدمت نموذجا دينيا صرفا، أي التأسيس لسلطة دينية إلهية إلى حد استبعاد السلوك السياسي، وذلك يرجع في الأساس إلى أن الهدف الأول للرسالة النبوية لم يكن بناء «دولة سياسية» وبتعبير ابن تيمية «الإيمان بالله ورسوله كان في كل زمان ومكان أهم من مسألة الإمامة، والإمامة لم تكن أكثر أهمية ولا أكثر تقديرا، واكتفى الرسول(ص) بالخطوط العريضة لتنظيم الجماعة وترك المهمة لمن بعده».(3)

فزمن الرسول(ص) هو زمن الرسالة ولم يهدف إلى بناء دولة إسلامية، ولذلك يرفض ابن تيمية تسمية الرسول(ص) «بالرسول الإمام» ويستشهد بالحديث الذي قال فيه الرسول (ص): «إن الله خيرني بين أن أكون عبدا رسولا وبين أن أكون ملكا نبيا، فاخترت ان أكون عبدا رسولا»، لذلك فيجب طاعة الرسول (ص) باعتباره مرسلا وليس لأنه إماما، والطاعة من منطق قوة وليس من منطق ضعف، وهذه الطاعة تحصل حتى بعد وفاته (ص)، في حين أنه وصف الإمام فإن الطاعة زمنية ومؤقتة. (4)

وقد تكلم ابن تيمية عن « سيادة الجماعة» بالإعتماد على فكرة الشهادة ووضع شهادة المسلمين في مستوى شهادة الرسول، كما ذكر دور الأفراد ليس فقط في الطاعة، ولكن أيضا في المشاركة في تسيير الشأن العام من خلال المناصحة. (5)

الإسلام حسب «ابن تيمية» أحال مسألة اختيار الحاكم إلى أهل الحل والعقد، كما أنه فرض الشورى على ولي الأمر حتى لا يستبد برأيه، والشورى ليست مؤسسة سياسية بقدر ماهي ممارسة، وبقيت هذه العلاقة نظرية فقط ولم تتجسد في آليات عملية قادرة على تنظيم المجتمع. بوفاة الرسول (ص) ظهرت ضرورة المرور من «الرسولية» إلى الملك والخلافة، ولتفادي مضامين الملكية والهيمنة والرقابة لمفهوم الملك، يفضل ابن تيمية استعمال مصطلح الخلافة، وابتداء من عهد «معاوية بن أبي سفيان» بدأت الخلافة تتحول إلى ملك وبالتالي بداية الانفصال بين النظام الديني والنظام السياسي، وشيئا فشيئا ظهر مصطلح «السلطان» ليعبر عن الحكم كظاهرة زمنية تمارس فيه السياسة بكثير من الواقعية والارتباط التاريخي. (6)

وما يهمنا في أراء «ابن تيمية» أنه شدّدَ على أهمية ولاية أمر الناس، وشدد على أن ضمان عدم الوقوع في الاستبداد هي الشورى، وقد خصّصَ فصلاً كاملاً في كتابه «السياسة الشرعية» للتعبير عن هذه الأهمية، فولاية أمر الناس في عزم واجبات الدين.

الإسلام لا يعرف كتابات دينية لاهوتية بالمعنى الغربي، كما أنه لا يعرف كتابات دنيوية مُجرّدة، فكل مفكر مُسلم هو عالم دين.

لم يحدث في التداول الإسلامي أن تمّ فرض المتخيل العلماني على المتخيل الديني، كما لم يتنازل الدين عن أدواره في الحياة العامة في دلالتها الواسعة.

واضح أن الفكر السياسي الإسلامي بجميع أطيافه كرس مبدأين أساسيين وهما:

أ - ميثولوجيا الإمامة التي ارتكز عليها الطرح الشيعي.

ب - الإيديولوجية السلطانية التي كرست الأمر الواقع ومنطق القوة. وفي كلتا الحالتين يظهر الانحراف على مبادئ الشورى في الإسلام التي تمثل حسب «بسام طيبي» فرصة المسلمين لتأسيس نوع معين من الديموقراطية، فالسلطة في الإسلام إلهية المصدر ونبوية البناء وبشرية المُمارسة، فهي بذلك موضوع للتشريع الإلهي للهدي النبوي، وللاجتهاد البشري، لا تتعارض هذه المصادر ما لم تتعارض المقاصد. ويجب أن نستوعب أن الانحراف في طبائع السياسة، يقع ورائه التركيز على الشخصية وإهمال الإطار القانوني والمؤسساتي، وكذا إضعاف حلقة الكتابة السياسية، بحيث أننا لا نكاد نسجل إلا فقرات لأعظم فقهاء الإسلام، والبقية العظمى انصرفت عن أمر السياسة لدرجة أن الإمام «السيساني» قال بأنه من السياسة ترك السياسة، وتكرست الآراء الفقهية التي تكرس منطق الطاعة، وأطروحة «المُستبد العادل» ومقولات «من اشتدت وطأته وجبت طاعته».

2 - نقاش الزمني والروحي عند محمد أركون:

يقدم المفكر محمد أركون تفسيراً تاريخياً فيه الكثير من العمق، فرسالة المسيح عليه السلام تزامنت مع وجود الحكم الروماني لذلك جاءت مقولة «إعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وهي مقولة أتت لتفصل السلطة الشرعية الرومانية عن سلطة رجل الدين، والفصل هو نجاة لسلطة رجل الدين من السلطة السياسية، ولكن هذا لا يعني عدم وجود محاولات لاستيلاء السلطة الدينية اللاهوتية العليا على السلطة السياسية، وهو ما أنتج الثورات الكبرى الإنجليزية التي انتهت بإعدام الملك شارل الأول عام 1649م، والفرنسية التي انتهت بإعدام الملك لويس16 عام 1793، ثم انتهت بالفصل القانوني بين الكنيسة والدولة والمثال الفرنسي هو أكثر جذرية في أوروبا. (7)

حافظت الكنيسة على السيادة العليا وناضلت من أجل السيطرة على السلطة السياسية الامبراطورية، ولكن ظهور البرجوازية عمق من الصراع لأنها بدأت تناضل من أجل اكتساب استقلالية الدائرة القانونية وبالتالي تحرير الدولة من أسر الدائرة الدينية، هذا الصراع انتهى بتقويض الرأسمال الرمزي، وبصعود السلطة الروحية العلمانية بحسب تعبير «بول بينيشو» المرافق لصعود البرجوازية في أوروبا، وهكذا خرجت أوروبا فجأة وبعنف من النظام الرمزي الديني، ودخلت الدولة في المغامرة الكبرى التي دعاها «فيرنان بروديل» باسم «الحضارة المادية» و«ريمون آرون» باسم العلمانية الدنيوية. (8) لم تصدم رسالة الرسول (ص) بسلطة زمنية مركزية قوية بالمقارنة بالمسيح عليه السلام، وإنما كان عليه

أن يؤسس لنظام سياسي جديد يرتكز على رمزانية دينية جديدة، لذلك فأي محاولة استشراقية للفصل بين الذروتين الدينية والدنيوية تمثل مغالطة تاريخية لا تغتفر، وتبرز عمق الجهل بالمعطيات الأولية والأساسية للإنثروبولوجيا السياسية والدينية. (9)

إن الدراسات الغربية تغفل أن النبي (ص) أسس لنظام إجتماعي وسياسي جديد في الجزيرة العربية وعلى قاعدة رمزية دينية والتي طورت وبلورت المجال السياسي في نفس الوقت مع المجال الديني، والمجهود النبوي من خلال تحويل القبلة، بناء المساجد، تقويض أنماط الحج الوثنية، إعادة بناء المعاملات التجارية والاجتماعية، وبهذا يكون قد أسس لنظام يختلف تماما على أنظمة الجاهلية ويتفوق في زمانه على الأنظمة اليهودية والمسيحية والصابئية والمانوية. (10)

وُظِّفَ الدين لخلق الرموز وبناء الدولة وفيما بعد انحرفت وظائفه لصالح صيانة الوضع الراهن وتبرير الهيمنة والسيطرة، ومنذ عهد الأموي بدأت مسيرة إخضاع العامل الديني من قبل العامل السياسي، وعكس العهد النبوي الذي أسست فيه الممارسة السياسية على القاعدة الدينية تأسس مع العهد السلطاني توجه آخر معاكس لتجربة النبوة.

وعموماً، لا نعتقد أنه جرت من قبل في تاريخ البلدان الإسلامية قطيعة تشبه تلك القطيعة التي أحدثتها الثورة الفرنسية بين الدين والسياسة، أي أنه لم يحدث فرض المتخيل العلماني في مكان المتخيل الديني، كما لم يتنازل الدين عن أدواره في الحياة العامة في دلالتها الواسعة.

3 - الإسلام دين استوعب الثنائيات حسب علي عزت بيغوفيتش:

لقد قوض الإسلام الاضطرابات بين ثنائيات الدولة والدين، الدنيا والآخرة، الجسد والروح، العلم والدين، العبادة الصرفة والعبادة الاجتماعية، بين العبادة الجسدية والعبادة الروحية، بين حب الدنيا وحب الآخرة، وهي نفسها الثنائيات التي كانت موضوع نقاش وجدل في الديانات الكبرى وبعدها الفلسفات الحديثة. فالشهادة ألوهية وربوبية، والصلاة حركة جسدية وحركة نفسية، والطهارة طهارة جسدية من النجس وطهارة نفسية من الشر، والزكاة طهر للمال وطاعة لله، والصدقة حركة في المال وحركة في المجتمع، والأحكام أغلبها يكفر عنها اجتماعيا، والمسجد مكان للعلم ومكان للتعبد لدرجة ان مدرسة الكوفة سميت «بالمسجدرسة»، والمفكر الديني رجل علم ورجل متدين، والحاكم في الإسلام فقيها في الدين. قوض الإسلام الاضطراب بين المعرفة الدينية والمعرفة العلمية، وقد أمر عمر بن الخطاب ببناء المدارس بجانب المسجد، لذلك قال «رسلر»: «بأنه في الإسلام كل الأماكن التي يتجمع فيها الناس بإخلاص تسمى مسجدا».(11)

يرى على عزت بيغوفتيش أن الإسلام نسخة من الإنسان، وأن النبي (ص) زاوج بين التصوف والدولة: كان يتعبد منفرداً في غار حراء ثم ينزل للواقع ليبني مجتمعاً

شدّدَ ابن تيمية على أهمية ولاية أمر الناس، وأن الشورى أكبر ضمان ضد الاستبداد، وقد خصّصَ فصلاً كاملاً في «السياسة الشرعية» لهذه الجزئية

لذلك يعتبر الإسلام نسخة من الإنسان، فيه ما في الإنسان، فيه سمو وومضة إلهية، فيه نوازع الظلال والواقع، والإسلام بدون إنسان يطبقه يصعب فهمه، وقد لا يكون له وجود بالمعنى الصحيح، إنه دين يغلب الحياة والإنسان وفيه سجدت الملائكة، لذلك زاوج النبي (ص) بين التصوف والدولة، فكان يتعبد منفرداً في غار حراء ثم ينزل للواقع ليبني مجتمعا وجيشاً وحشداً من المؤمنين. (12) تعتبر الكتابة تقليداً قرآنياً، والقراءة مدخل كلام الله إلى النبي(ص) وهي أولى أوامر الله إلى النبي(ص)، على عكس التراث الإنجيلي الذي كان شفويا، كما أصر القرآن على محاربة الشر والظلم ليس من قبيل التدين الصرف، وحينما شرع القتال في وجه الظلم فهي بدايات التأسيس لقواعد سياسية واجتماعية.

لقد مثل الإسلام وحدة بين الدين المجرد والدين الاجتماعي، وهو الآن ومنذ قرون شهد اندثارا لهذه الوحدة ليتحول إلى دين مجرد Pure Religion، وفي هذا قضاء على أهم خاصية فيه تميزه عن بقية الديانات، وهو ما يمكن تسميته «بنصرنة الإسلام»، إنها انتكاس بالإسلام من رسالة محمد (ص) إلى رسالة عيسى عليه السلام، لذلك فالإسلام يرفض الانحراف: (13)

- سواء الافراط في الباطنية والانسحاب من الحياة.
- أو الافراط في المادية والانسحاب من الآخرة.

فهو إذا نقطة نقطة مرجعية بين البعدين، إنه دين العالمين الذي احتوى واقعية الثوراة وبروستينية الإنجيل، لذلك لا يحتاجون المسلمين إلى الماركسية التي حاولت تعويض العنصر اليهودي الذي تخلصت منه الكاثوليكية والأرثوذيكسية في أوروبا. (14)

إن الإسلام لا يعرف كتابات دينية لاهوتية بالمعنى الغربي، كما أنه لا يعرف كتابات دنيوية مُجرّدة، فكل مفكر مُسلم هو عالم دين، كما أن كل حركة إسلامية «صحيحة» هي حركة سياسية لذلك قال «أرنست بلوش» Ernest Bloch بأن كل علماء الدين العرب كانوا أطباء أيضاً. يعتبر الكلام السابق أن الإسلام إسلامين: إسلام ما قبل محمد (ص) ممثلا في اليهودية والمسيحية، وإسلام ما بعد محمد (ص)، فالإسلام الأول تراوح مابين مادية اليهودية وروحانية المسيحية، أما الإسلام الثاني فعبر عن جوهر الإنسان وزاوج بين ما هو مادي وما هو روحي. اليهودية وأفكار العقل اليهودي معنية بإقامة جنة أرضية، وكتاب «أيوب» هو حلم بالعدالة التي لابد أن تتحقق على الأرض وليس في العالم الآخر، فمنطلقهم دنيوي لذلك يرفضون فكرة الخلود ويجدونها غير منطقية وهذا ما تثبته فلسفة «سبينوزا»، وأفكار المفكر «موسى بن ميمون» الذي يقول بأن مملكة الرب تتأسس فوق الأرض، كما أن كلام علوم الذرة والاقتصاد السياسي كانت تسمى بالعلم اليهودي وجل علمائها كانوا يهودا، لذلك فاليهود أسهموا في الحضارة كعمران مادي ولم يسهموا في الثقافة كعمران روحي. (15) إذن اليهودية

لفتت العقل الإنساني إلى العالم وأثارت الاهتمام بالعالم الخارجي، أما المسيحية فقد لفتت الروح الإنسانية لنفسها، بحيث أنه في المسيحية لا يصح شطر الطاقة الإنسانية إلى اتجاهين متعاكسين: اتجاه إلى السماء واتجاه إلى الأرض، لأن الإنسان لا يستطيع أن يخدم سيدين في نفس الوقت، وهذا ماجاء في إنجيل متى 6:24: «لا يستطيع إنسان أن يخدم سيدين، فهو إما أن يكره أحدهما ويحب الآخر، أو يتمسك بأحدهما ويستخف بالآخر، إنك لا تستطيع أن تخدم الله وتخدم مامون»، ومامون في الكتابات الإنجيلية يشير إلى شيطان الشهوة والمال. (16)

والمسيحية توجه نحو النفس وليس نحو العالم الخارجي، فالدين يجيب عن سؤال كيف تحيا في ذاتك وتواجه هذه الذات، وليس إجابة عن سؤال كيف تعيش في العالم مع الآخرين؟، إنه معبد على قمة جبل، إنه ملاذ على الإنسان أن يرتقي إليه تاركا خلفه خواء العالم الذي لا سبيل إلى إصلاحه، لأنه عالم يهيمن عليه الشيطان وحده وهذا هو الدين المجرد، لذلك قال المسيح في إنجيل يوحنا 18:36 «مملكتي ليست في هذا العالم».(17) عموما تتوجه النصوص الإنجيلية إلى الإنسان، أما القرآن فيتوجه إلى الناس الكل والجماعة، فالعهد الجديد على اتساق تام مع روح الصفوة المسيحية، ومبدئها الهرمي المقدس، أما الإسلام فيتضمن دلالات دنيوية، ويشير إلى الناس كتعبير عن العقل العام، إنه دين لا يعترف بالصفوة رهبانا كانوا أم قديسين، ولا يوجد برنامجين واحد للمختارين والآخر للناس العاديين، ولكنه إعلان لمبدأ ديموقراطي.(18)

من خلال كل هذا الكلام القيّم والمقارنات القوية التي قدمها «علي عزت بيجوفيتش» تظهر لنا العديد من الإجابات عن أكبر الأسئلة غموضاً، والتي كانت تبدو الإجابة عليها إما سهلة لدرجة السذاجة أو صعبة لدرجة الاستحالة.

فالإسلام دين يقع في الحد الفاصل بين المادية والروحية، بين العلم والدين، بين الزمني والروحي، إنه دين استطاع أن يحتوي الثنائيات التي عجزت عن احتوائها الأديان والإيديولوجيات [الفكرانيات] التي سبقته، وللتعبير عن القلق من إمكانية التواجد الديني في الحياة الاجتماعية للمجتمعات الحديثة، يفضل الجميع إستهداف الإسلام، ويصنفونه ضمن التوجهات اللاهوتية والارثوذكسية المتبقية في العالم، كما يربطونه بالحركات المتطرفة التي لا تعبر إلا عن الحركات المَرَضية، وليس هذا مقام التوقف عند أهم أسباب هذه الظاهرة غير السوية، ونجد في مُقدمة هذه الأسباب استجابات ظرفية عن خطاب وهيمنة التوجه الأحادي في العالم.

خاتمة:

لقد سئل «محمد أركون» يوما سؤالا فيه الكثير من الدلالة: هل الإسلام «بروتستنتي» أم «كاثوليكي»؟ فأجاب بأن الإسلام بروتستنتي حدثت فيه ظاهرة كاثوليكية، وفي هذه الإجابة يقدم «أركون» محاذير الانحرافات التي حدثت في التفكير وفي الممارسات الإسلامية، بالتوجه إلى مضامين الدين الصرف Pure religion نتيجة محاكاة السياق التاريخي الغربي، وكذا منطق الهيمنة الأسسي، المركزي، الإثني الذي تفرضه التجربة الغربية.

ورغم أن المنطقة العربية الإسلامية تتبنى ديانة سماوية لكنها لا تعرف أزمة الثنائيات التي عرفتها التجربة الغربية:

- أزمة ثنائية العقل والوحي
- أزمة ثنائية الدين والسياسة
- أزمة ثنائية الدين والعلم
- أزمة ثنائية الله والإنسان

وكل هذه الإشكاليات لم تطرح بحدة كما طرحت في السياق الغربي فلماذا تفرض علينا القطيعة في حين أننا بحاجة بربط حاضرنا بمنطق الاستمرار؟

الهوامــش :

1 ـ Carterina Bari، théologie politique et islam a propos d'Ibn Taymiyya (m 728/1328) et du sul-tarnat mamelouk، revue de l'hestoire des religions، 224-1/2007، p6.

2 - ابن تيمية، منهج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدرية، مكتبة دار العرب، القاهرة، 1962، ص ص 4-2.

3 - ابن تيمية، منهج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدرية، مرجع سابق، ص 50.

4 - نفس المرجع، ص51.

5 - ابن تيمية، السايسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الجيل، بيروت، 1993، ص 167.

6 - Cartrina Bari، op- cit p22.

7 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ب س ن، ص 254.

8 - نفس المرجع، ص55.

9 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص57.

10 - نفس المرجع، ص58.

11 - علي عزت بيزوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد بن يوسف عدس، ط1 ، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، 1994، ص311.

12 - نفس المرجع، ص281.

13 - نفس المرجع، ص287.

14 - علي عزت بيجوفيتش، مرجع سابق، ص288.

15 - نفس المرجع، ص ص 274-273.

16- إنجيل متى 6-24: تمت الإشارة إليه في كتاب علي عزت بيجوفيتش، ص 274.

17 - علي عزت بيجوفيتش، مرجع سابق، ص 277.

18 - نفس المرجع، ص 283.

قائمة المصادر والمراجع:

- أركون محمد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ب س ن.
- بن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية في نقد الشيعة والقدرية، مكتبة دار العرب، القاهرة، 1962 .
- بن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، السياسة الشرعية في لإصلاح الراعي والرعية، دار الجيل، بيروت، 1993 .
- بيجوفيتش علي عزت، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، ط1، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، 1994 .
- Bari Carterina، théologie politique et islam propos d'ibn taymeyya (m 728/1328) et du sultra-nat mamelouk، revue de l'hestoire des religions، 224-1/2007.

حول مفهوم العلمانية
Secularism

سمير إبراهيم خليل حسن // باحث

تحمل الكلمة الإنكليزيّة «سيكيولاريزم secularism» دليل ومفهوم «الحياة الدنيا»، وبها يُحدّد الناس للحكومة وجهة أوامرها ومناسكها، فتهتمّ بحياة الفرد منهم وسبيل طعامه وسبيل أمنه في الحياة «الدنيا»، ولا تأمر ولا تنسك بما يؤثر فيما يأمل به في «الحياة الأخرة». هذا المفهوم للكلمة الإنكليزية، هو مما جاء بيانه في «القرآن» بتفريق قوله بين «الحياة الدنيا» و«الحياة الأَخِرة»، وفي بيانه أنّ الحياتين مسئولية الفرد، وأنّه ليس لأحد من الناس وكالة عنه أو ولاية عليه، فهو مَن يختار كيف يعيش حياته الدنيا، وفي بلد له حكومة «قرية» أو «كفَر»، وأنّ «الحياة الأخرة» مسئوليته وليس لأحد سلطة عليه.

لفترة طويلة (476 – 1648 ميلادية)، هيمنت الكنيسة بسلطة كهّانها على حياة الناس في أُروبا، وكفرت بشرع طاغوت أظلم على كلِّ نور، فانتشرت الفاحشة في جميع مفاهيم وحياة الناس، وبسبب طول فترة الظلام كبر الجهل والمنكر، ولهذه الفترة من التاريخ الأوروبي وصف تعريف بالقول Dark Age «عُمر الظُّلمات».

لقد ظنّ الناس أنّ شرع الكنيسة هو شرع دين الحقِّ ذاته، ومَن يشرك الظنّ بالحق لا يعلم أنّ سلطة الكهَّان، سوآء أكان قيامها باسم اليهودية أم المسيحية أم الإسلام أو غيرها، هي سلطة مَن ليس له علم ولا ملك ولا نور ولا عهد، وإن قام الكاهن في بيت الحكم، يطغى بما يظنّه في الدِّين ويأمر بالفحشاء والمنكر. وبما أمر كهّان «المسيحيين»، طغى المنكر بظلامه على حياة الناس في الديَّار الأوروبية، وكفروا عنهم أيَّ نور، ومنه مفهوم كلمة «سيكيولاريزم secularism».

كانت نشأة هذا المفهوم التشريعي في الحياة الفكرية الأوروبية قد بدأت بميثاق الحريات العظيم «ماجنا كرتا» Magna charta، بين المؤمنين النبلآء الإنكليز والملك «جون» سنة 1215، وكملت نشأته من بعد أحداث حركة الاحتجاج الديني التي أطلقها في ألمانيا سنة 1517 الصّابئ على الكنيسة المسيحية «مارتن لوثر»، ومن بعد صلح وستفاليا 1648، صار مفهوم «سيكيولاريزم secularism» في

ما حدث بالأمس، وما يحدث اليوم باسم «العلمانية» في أكثر ديار العرب والمسلمين، لا علاقة له بمفهوم «سيكيولاريزم secularism»

نعتقد أن القومية العربية والشريعة الإسلامية، مفاهيم أعرابيّ نسيَ ما فيه من روح اللّه، ولا يعلم أنّه «أكثر شيء جدلاً»، فلم يقرأ باسم ربّه الذى خلق

جميع الديار الأوروبية، من مفاهيم شرع المعروف المبيّن والمعرّف للحكومة وجهة أوامرها ومناسكها، وبتأثير تلك الأحداث في تفكير الإنسان الأوروبي، برزت مفاهيم عن حقوق الفرد، وحريته الشخصية، ومسئوليته عن حياته ومفاهيمه وموقفه وملكه وعمله، وقد علم المؤمنون منهم، أنّ سيطرة وهيمنة شرع ومفاهيم الكنيسة على الناس، وعلى أمر ومنسك السلطة، وعلى المجتمع وتوجهاته النظرية والعلمية، هي السبب في العيش المظلم، وفي ضياع حقوق ومسئوليات الأفراد وحدودهم الشخصية. بذلك علموا أنّ فصل مفاهيم شرع الكنيسة، عن مفاهيم شرع المعروف للحكومة، هو مطلب وحاجة إنسانية، يقومان على مسئولية الفرد عن مفاهيمه، وعن عمله في الحياة الدنيا، وعن حظّه في الحياة الأخرة، من دون تدخل أحد في تلك المسئولية، فله في حياته الدنيا حقوق وحدود في مجتمعه، وعليه واجبات محدّدة في شرع المعروف

وبفعل حركة النور في «إنكلترا»، وتوسّع بقعته وتأثيره على قلوب المؤمنين في جميع الديار الأوروبيّة، أعلن «مارتن لوثر» احتجاجه على مفاهيم الدين التي تقوم بها سلطة الكنيسة، وانشقّ عن شرعها الظالم. وبسبب خوف الكنيسة من توسّع النور، قامت بحربها التي انتهت بهزيمتها سنة 1648، فانتصرت مفاهيم مؤمنين تنويريين أوروبيين، بيّنوا بمآ أدركوا وعلموا، حاجة الناس إلى حكومة تقوم وتأمر وتنسك بشرع معروف، يعهد إليها ويكون ميثاقا عليها، يستند إلى مفهوم «سيكيولاريزم secula-rism» وإلى ما بين أيديهم من العلم، وبذلك وصل التنويريون، بما فيهم من روح الله وبفطرتهم، إلى مفاهيم عن شرع لحكومة تهتم بحياة الناس في مجتمعها، وتحرّم التدخل بين المرء وربه، ووضعوا كتابا فيه شرع معروف constitution، من دون أن تكون لهم أسوة حسنة فيما كتبه أنبياء.

بمفهوم كلمة «سيكيولاريزم secularism» تأسس شرع معروف كعهد وميثاق بين المجتمع وحكومته في بلاد الأوروبيين، وبه فُصل بين حياة الشخص وحقّه في اتباع منهاج طآئفة دينية، أو منهاج جماعة ملحدة، أو منهاج حزب سياسي، وبين الحياة الأخرة، وفيه بيان وتعريف لسبيل الحكومة فيما تأمر وتنسك وتحكم بين الناس.

فمآ أراده التنويريون من كلمة «سيكيولاريزم secularism»، يظهر فعل نظر وعلم مؤمنين، ليس لهم هداية ولا أسوة حسنة برسول، وكان اختيارهم لمفهوم كلمة «سيكيولاريزم secularism»، إعلاناً عن وجهة أوامر السلطة ومناسك مؤسساتها، إلى الحياة الدنيا وإلى حاجات الناس فيها، وترك مفهوم الحياة الأخرة للأفراد، وبذلك فإن مفهوم «سيكيولاريزم secularism»، المؤسس لمنهاج الحكومة في الديار الأوروبية، جاء غير مخالف لأركان الدين المعروف في كتاب اللّـه «القرءان»، وأولها الركن «لآ إكراه في الدين» ومنه قول الرّسول الموجّه للكافرين:

«قُل يا أيها الكافرونَ(1) لا أعبُدُ ما تعبُدُونَ(2) ولا أنتم عَابدون مآ أعبُدُ(3) ولا أنا عابِد مَّا عَبَدتُم(4) ولا أنتُم عَابِدونَ ما أعبُدُ(5) لكُم دِينُكُم وَلِيَ دِينِ(6)» [الكافرون].

لقد بيّن التنويريون أنّ السلطة التي تقوم بمفهوم «سيكيولاريزم secularism» ليست ملحدة ولا تحرّم الفكر الديني، وأنّ الفرد إنسان حرّ وله حقوق وحدود من دون وصاية عليه، وهو مسئول عن اختياره وعن حقوقه وحدوده، وأنّ ما على الحكومة هو حماية أفراد المجتمع ومسئولياتهم عن اختياراتهم في حدود كلٍّ منهم، مؤمنون كانوا أم غير مؤمنين، وحماية حقوق وحدود الجماعات القومية المختلفة، في لسانهم الخاص وطوآئفهم الدينية المختلفة.

وبقيام حكم بمفهوم «سيكيولاريزم secularism»، تُرفع وصاية سلطته عن الفرد وترفع معها وصاية الطائفة، ويفصل شرع الطائفة، عن الحكومة وشرعها المعروف المبيّن لسبيل أمر الحكم،

وبما بيّنه التنويريون لهذا المفهوم الفطري، قامت سلطة بشرع فطرة فصل بين حكمها وبين الحكم بشرع دين الطائفة، ولم ينفصل شرع الفطرة لهذا المفهوم عن دين الحقّ، فدين الحقِّ هو ناموسه جميعه substantive law (القوانين الموضوعية في لسان اللغة)، ومَن ينفصل عن هذا الدين يضيع عنه الحقّ ويُظلَمُ عليه، ودين الحق هو دين فطرة كلّ شيء، وبه قام الحكم بمفهوم «سيكيولاريزم secularism» في أُروبا، وأعاد الوحدة لما فصله شرع منكر سلطة الكنيسة.

مفهوم «سيكيولاريزم» في ديار العرب والمسلمين

مع الحملة الفرنسية على ديار العرب والمسلمين، وما تبعها من الحملات الأوروبية، ظهر بلسان «اللغة العربية» مفهوم لغو لكلمة «سيكيولاريزم secularism» بكلمة «علمانية»، فلم ينقل هذا المفهوم الفطري المحمول في الكلمة الإنكليزية إلى لسان «اللغة العربية» من دون لغو وفحش فيه، والسبب هو منهاج تعبيد نشأ بهجر القوم للقرآن وكلامه، ومنه القول «الحياة الدنيا»، فوضعوا كلمة «عَلمَانية» لتدلّ على مفهوم كلمة « سيكيولاريزم secularism»، وحرفوا عنه بما وضعوه وفحشوا فيه، عابدين ما تعبّدوا به من لغو لسانهم ومنه لغوهم بكلمة «عَالَم».

بهذا الوضع صار بعض أبناء «اللغة العربية»، الذين يعلمون بأصل الكلمة في لسان الإنكليز، يعلمون أنها تدل على «الدنيوية»، ويظنُّ الكثيرون منهم أنها تدل على «العِلم»، وأخذ مفهوم اللغو والفحشاء هذا، موقعه مع غيره من الفواحش، يفعل في نشأة الظنون، ويحتلّ فعله مكانا بارزا لدى المفكرين وأهل السلطة في ديار أبناء «اللغة العربية»، وما زال على مكانه وفعله الفاحش إلى اليوم، وبهذا الفحش أَبعدت كلمة «عَلمَانية» إدراك المتلقي، عمّا يراد بها من دليلٍ ومفهوم الفصل بين الحياة

لقد بيّن التنويريون أنّ السلطة التي تقوم بمفهوم العلمانية ليست مُلحدة ولا تحرّم الفكر الديني، وأنّ الفرد إنسان حرّ وله حقوق وحدود من دون وصاية عليه

بسبب خوف الكنيسة من توسّع النور، قامت بحربها التي انتهت بهزيمتها سنة 1648، فانتصرت مفاهيم مؤمنين تنويريين، بيّنوا بما أدركوا حاجة الناس إلى حكومة تقوم وتأمر وتنسك بشرع معروف

الدنيا والحياة الأخرة، وحرفته إلى أمرٍ يُظن أنّه يتعلق بالعلم، وبسبب الفحش الجاري، صار مفهوم كلمة «سيكيولاريزم secularism» عند أبناء «اللغة»، يختلف في جميع جوانبه عن مفهومه الفطري في لسان الإنكليز، وعن بيانه في القرءان بالقول « الحياة الدنيا».

وفي نهاية الحرب القاريّة الأولى، حدث انقلاب لكهّان الجنود في تركيا أنهى الطُّور العثماني، وأعلن المنقلبون تأثرهم بمفهوم «سيكيولاريزم secularism».

وعلى الرغم من الزعم بالحياد القومي والديني لكهّان الجنود، وإعلانهم عن تأثرهم بمفهوم «سيكيولاريزم secularism»، إلا أنهم أطلقوا اسم «تركيا» على «ميديا» و«كيليكيا» و«الأناضول» وعلى السلطة الجديدة فيها، واسم «ترك» هو لقوم يحيا معهم في المكان كلّ من «الأكراد» و«الشاميين» و«التركمان» و«اليونان» و«الأرمن» وغيرهم، وبذلك كان مآ أطلقه كهّان الجنود من اسم، أول مظاهر إفكهم وكفرهم فيما زعموا من «سيكيولاريزم secularism».

وفي سنة 1952 حدث في مصر انقلاب جنود مثله على الحكم الملكي فيها، وكان المنقلبون من دعاة مفهوم «سيكيولاريزم secularism» المحرّف بالفاحشة «عَلمانية»، وقد قرنوا بين ذلك المفهوم، وبين مفهومين لفاحشتي «القومية العربية» و«الشريعة الإسلامية»، وبذلك نكر كهّان الجنود المصريين وكفروا على غير العرب وغير «المسلمين» في مصر حقوقهم وحدودهم القومية والدينية.

وحدث مثل ذلك، في الجزائر والعراق وسوريا وليبيا والسودان والصومال واليمن، وانتهت جميع انقلابات كهّان الجنود، في وثنية سلطة طاغوت فواحش في الكلام والفكر والشرع والحقوق والحدود.

كان لتركيا بعض الاستثناء من هذه الوثنية، فقد أثّر فيها ارتباطها بالغرب، وطول علاقتها الاقتصادية والعسكرية مع أمريكا وحلف شمالي الأطلسي، أما بقية الانقلابات، فقد ارتبطت جميعها بطاغوت الشيوعية السوفيتية وطغوى كهانها المشركين، فقعدت سلطة الانقلاب في جميع سبل النُّور، وعمّ الظلام والجهل والجوع والخوف في مجتمعاتها، وتوسعت فجوة التطور بين آية البشر فيها وبين ءايته في مجتمعات الناس الأخرى، فقد اتبع «العلمانيون» وكهّان الجنود من أبناء «اللغة العربية»، المفهوم المحرّف والفاحش في دليل ومفهوم كلمة «سيكيولاريزم secularism»، ومعه مفهوم الفاحشة «القومية العربية»، وأقاموا سلطة لما يسمى «نخبة قومية»، نهجت شرع باطل وسلطوي (دكتاتورية) اعتدت به على جميع الحدود، وأترف كهّانها وتكبّروا وكفروا وأظلموا على كلِّ نور، ومنعوا سبيل النور والتطور في جميع جوانب حياة وعيش أهل ديارهم، وبذلك انتهكوا وبفظاظة حقوق الإنسان بشأنه وحدوده لحماية ترفهم، ومنعوا بغلاظة الحريات الشخصية، ودمّروا حياة وعيش أهل ديارهم.

لقد بدأ «العلمانيون» في بلاد العرب والمسلمين، سعيهم لإقامة سلطة قوم ومجتمع ونبذوا المفاهيم

الدينية، وزعموا الفصل بين شرع حكمهم وبين الدين، وكان شعارهم يقول «الدين لله والوطن للجميع»، وبسبب عمى قلوبهم عن مفهوم جدل «الجعل والخلق» للنفس، وعن جدل المجتمع «مؤمنون ومسلمون»، وعن مفهوم العهد والميثاق والصراط المستقيم، وعن مفهوم الحدود، طغى عليهم الظَّنّ، فازداد عدد ووزن الكهان «البيروقراط» في حكومة القوم، وطغوا على العلم بالدين، وعلى الناس وعلى تعليمهم وشأنهم، وصار لحكومتهم القومية شريعة سلفهم «الشريعة الإسلامية»، ظنًا أنّها شرع الدِّين عند اللَّه.

فما حدث بالأمس، وما يحدث اليوم/ باسم «العلمانية» في أكثر ديار العرب والمسلمين، لا علاقة له بمفهوم «سيكيولاريزم secularism»، ولا بمفهوم حقوق الإنسان وحدوده، وما هو إلا عمل أعراب جاهلين بكلِّ جدل وبالحدود، وقد أترفوا بالمال العام، وأعمتهم فاحشة اللغو عن الحقِّ ودينه، وما زالوا يفسقون عن أمر اللَّه، فيما يشرعون ويأمرون وينسكون من دون عهد وميثاق، وقد دفعوا بمجتمعاتهم إلى خلف جميع المجتمعات، وما زال شرع دين القوم والطائفة في ديارهم، هو شرع قيام السلطة لا ينفصل عنها.

أما دين الحقِّ فمفصول عنها ويقعدون في سبيله، وما زال الظلام ينتشر في حياة الناس، يهيمن عليهم شرع الفحشاء والمنكر لكهنوت المسلمين، ومعه شرع الفحشاء والمنكر لكهنوت القوميين، وكلاهما ما زالا في مواقع الحكم والسيطرة على مصادر النور والعدل والإحسان إلى اليوم.

القومية العربية والشريعة الإسلامية

القول بقومية عربية وشريعة إسلاميّة، هو ظنّ أعرابيّ ظلوم جهول لمَّا يدخل الإيمان في قلبه، طغى وأظلم على تاريخ الحقِّ الإنساني للروح ونوره، الذي عاش وقامت له في بلاد الشرق الأوسط أطوار، عُرفت بالسومريين والبابليين والأشوريين والآراميين والكنعانيين والعبريين، وغطّى بظلام جهله على مَن اختلط بهذا الحقّ الإنساني بحركته بين شرق الأرض وغربها، وجاء أبناؤه من بعد الحرب القاريّة الأولى، ولغوا بقوم عرب لا وجود لهم إلا في بريّة بادية تبديهم مع أنعامهم، وهم الذين لم يعبدوا اللّـه، فلم ينظروا ليعلموا كيف بدأ الخلق، ولم يعلموا كيف ينجلون بورا ويزرعون ويحصدون، وبذلك لم يقرأوا باسم ربّهم الذى خلق، فأظلم عليهم «إبليس» نوافذ الأسماء كلّها، ولم يقيموا حكما بشرع معروف، ولم يطعموا من جوع ولم يؤمنوا من خوف، وهم الذين انقضُّوا على حكم المؤمنين وعلى شرع المعروف في «يثرب»، من ساعة موت رسول اللّـه «محمّد»، وأقاموا سلطة مسلمين أعراب ظلومين جهولين لمّا يدخل الإيمان في قلوبهم، فطغوا على الأمر وعلى الشرع بالمنكر، ونشروا الجوع والخوف والظلم والجهل في جميع بلاد الشرق الأوسط، وهم الذين وضعوا شريعة تقعد في وجه مَن يريد لنفسه سبيل اللّـه وتنكره عليه.

بمفهوم كلمة «سيكيولاريزم secularism» تأسس شرع معروف كعهد وميثاق بين المجتمع وحكومته في بلاد الأوروبيين، وبه فصل بين حياة الشخص وحقّه في اتباع منهاج طائفة دينية، وبين الحياة الآخرة

بقيام حكم بمفهوم «سيكيولاريزم secularism»، تُرفع وصاية سلطته عن الفرد ويفصل شرع الطائفة، عن الحكومة وشرعها المعروف المبيّن لسبيل أمر الحكم

فالقومية العربية والشريعة الإسلامية، مفاهيم أعرابيّ نسيَ ما فيه من روح اللَّه، ولا يعلم أنّه «أكثر شيء جدلاً»، فلم يقرأ باسم ربّه الذى خلق، ولم يشفع بنفسه من أسمائه، فبقىَ قلبه ظلوما جهولا، لا يدرى بالحقِّ الإنساني التاريخي وجدله «مؤمنون» و«أعراب»، ولا بما في كتاب اللّـه من وصيّة وموعظة لقيام الدين بشرع معروف منه.

لقد انقسم أبنآء هذا الظلوم الجهول إلى فريقين:

-1 فريق القومية العربية، وقد نكر الحقّ الإنساني وأطوار خلافته بالنور منذ بدايته التاريخية وحتّى اليوم، وزعم أنّ العرب قوم وأصحاب أرض ودين.

-2 فريق الشريعة الإسلامية، وقد نكر ما شرعه اللّـه لكلٍّ من المؤمنين نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد، وبقوله «كلّكم راع وكلّكم مسئول عن رعيته» نكرَ وصيّة اللَّه:

«يا أيها الَّذينَ ءَامَنُواْ لا تَقُولواْ رَاعِنَا وقُولواْ انظرنا واسمَعُواْ وللكافرين عَذَاب أَلِيم» [104 البقرة].

فاستبدل نور نظر الناظر في النجوم «الخليل إبراهيم»، الذي يسير في الأرض ينظر ليعلم كيف بدأ الخلق، ويقرأ باسم ربّه الذي خلق عابداً موعظة اللَّه:

«قُل سِيرُواْ في الأَرضِ فَانظرواْ كَيفَ بَدَأَ الخَلقَ» [20 العنكبوت].

بظلام وجهل راعٍ، يرعى في وادٍ غير ذي زرع، رعية أنعاما تطيع أمر راعيها،

ومن ساعة سقوط طغوى المسلمين العثمانيين، تحارب الفريقان على سلطة طغوى مسلمين أعراب، ونشروا ظلام وجهل متطرفين على كلِّ شيء.

وحال الفريقين مبلّغ عنه في كتاب اللَّه:

«الأعراب أشدُّ كفراً ونفاقاً وأجدر ألَّا يعلمواْ حدود ما أنزلَ الله على رسوله والله عليم حكيم» [97 التوبة].

وسبب كفرهم وما في قلوبهم من ظلم وجهل، أنّهم نسوا ما فيهم من روح اللَّه، فلم ينظروا كيف بدأ الخلق، ولم ينيروا ليعلموا من الحقِّ شيئا وحدودا، ولم يدروا بدينه المسنون.

ومَن كان هذا حاله، لا يعلم بحدود في الحقِّ، ولا في تاريخ أطوار خلافة الإنسان بالنور في بلاد الشرق الأوسط، ولا في غيرها من بقع الأرض، وبجهله ولغوه ينشر الظلام على كلِّ أمر، فلا يفهم ولا يدرك أنّ شرع المعروف، هو قول معلوم لناظر علم ودرس وقرأ باسم ربّه الذي خلق، وتوكّد علمه به يقينًا بتكرار الاختبار، ولا يفهم أن القول بقوم وشريعة راع ورعية، هو قول بشريعة مَن يقومون نافرين من قسورة وهم لا يعلمون، بل لا يدرون بسبب لقيامهم، ومن بعد زوال القسورة يقعدون، فيجدون بعضهم وقد مات دوسا بأقدامهم.

الفضيلة بين الشريعة والفلسفة من منظور ابن رشد الحفيد

محمد احميمد // باحث في الفلسفة

الفضيلة وسُبل اقتنائها مبحث من مباحث الفلسفة، وهي مما يدعو إليه الحكماء، ويوجهون الناس إلى اقتنائها، كما أن الشريعة توجب على الناس فعل الفضائل واكتسابها، ويعرف أرسطو الفضيلة بأنها: «استعداد ما بإزاء الانفعالات ناشئ من نمو قوة بالمران، وبيانه أن كل فعل إنما تسبقه قوة من نوعه، والفضيلة قوة الفعل الخلقي ولكنها ليست مجرد قوة وليست انفعالاً مؤقتاً كالغضب أو الشفقة، وإنما هي استعداد أو ملكة أو حال مكتسبة بالمران وموقف دائم بإزاء الشهوات من حيث أن التكرار يولد طبيعة ثانية»(1)، فـ«ليست الفضيلة طبيعية وإنما الطبيعي فينا قوى واستعدادات، وتكتسب الفضيلة بمعاونة الطبيعة أي بطبعها على حالات معينة، فالفضيلة تتعلم كما يتعلم أي فن بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن، وتفقد الفضيلة بإتيان أفعال مضادة»(2) وهي الرذائل، ولذلك الحكماء يوجبون على الناس اتباع الشريعة إذا كانت في الأصل تدعو إلى الفضائل و«لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم. ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يُقلّد فيها، ولا بد، الواضعَ لها»(3)، وأيضا فإن «الشرائع مبادئ الفضائل... فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بإطلاق»(4)، ثم إن «القوم (الفلاسفة) يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها (الشرائع)، وإيماناً بها.

والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان، بما هو إنسان. وبلوغه سعادته الخاصة به. وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية والصنائع العملية. وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية. ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية. وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ إلا بالفضائل الخلقية...والفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم، في مِلّة مِلّة، مثل القرابين والصلوات والأدعية، وما يشبه ذلك من

الفضيلة وسُبل اقتنائها مبحث من مباحث الفلسفة، وهي مما يدعو إليه الحكماء، ويوجهون الناس إلى اقتنائها، كما أن الشريعة توجب على الناس فعل الفضائل واكتسابها.

صلاح المجتمع في حُسن الأخلاق وجمال الأفعال، وفساده في سوء الأخلاق وقبح الأفعال، ذلك أن الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة.

الأقاويل، التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيئين. ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع -ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع- وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر...وللوصول إلى هذه الفضائل بعد النظر لا بد من تحقيق العمل...والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليدا، إذ كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل، إلا بوجوب الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية»(5)، ولذلك «فقد تبين من هذا القول: أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي، أعني: أن يتقلد (الإنسان) من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة، في مِلة مِلة. والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة، حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها، مثل كون الصلوات عندنا: فإنه لا يشك في أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، كما قال تعالى. وأن الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع، وذلك بما شرط في عددها وأوقاتها وأذكارها، وسائر ما شرط فيها من الطهارة، ومن الترك، أعني ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها»(6) ولذلك الفلاسفة يؤمنون بالمعاد وهو موجب للفضيلة لأنه ينبئ بوقوع إما السعادة وإما الشقاء مما يجعل الناس في حذر فيعملون بالفضيلة ليحصلوا على سعادتهم في الآخرة، وذلك أن «الأمر فيما قيل في المعاد فيها (الشريعة) هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها»(7).

لقد قسم ابن رشد الفضيلة حسب تقسيم الفلاسفة لها، وهي أربعة: فضيلة العفة وفضيلة العدل وفضيلة الشجاعة وفضيلة السخاء. ويريد ابن رشد بذلك أن يؤكد على أن كل السنن الكونية قائمة على تحقيق هذه الفضائل، وأن حصول الفضائل في المجتمع لا يكون إلا بالأخلاق الحميدة، فإن صلاح المجتمع في حسن الأخلاق وجمال الأفعال، وفساده في سوء الأخلاق وقبح الأفعال، وذلك «أن الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجمعهم»(8).

هذا «ولما كانت النفس الناطقة جزأين: جزء عملي وجزء علمي، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد على كماله في هاتين القوتين. أعني الفضائل العملية والفضائل النظرية. وأن تكون الأفعال التي تُكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات، والتي تعوقها هي الشرور والسيئات»(9)، وكذلك «لما كان تقريرُ هذه الأفعال أكثرُ ذلك بالوحي، وردت الشرائع بتقريرها، ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها. فأمرت بالفضائل، ونهت عن الرذائل، وعرَّفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، أعني: السعادة المشتركة»(10)، و«عرَّفت من الأمور

النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته، وهي: معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة. وكذلك عرَّفت من الأعمال القدرَ الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية. وبخاصة شريعتنا هذه، فإنه إذا قويست بسائر الشرائع وُجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق. ولذلك كانت خاتمة الشرائع»(11)، وكان اليونانيون يحثون في أشعارهم على الفضائل «فلم يكونوا يقولون أكثر ذلك شعراً إلا وهو موجه نحو الحث على الفضيلة أو الكف عن الرذيلة أو ما يفيد أدبا من الآداب أو معرفة من المعارف»(12)، وكذلك عن طريق المحاكات «إذا كان ذكر الفضائل مفردة لا يوقع في النفس خوفا من فواتها ولا رحمة ومحبة، فواجب على من يريد أن يحث على الفضائل أن يجعل جزءاً من محاكاته للأشياء التي تبعث الحزن والخوف والرحمة»(13).

ومن هنا نستنتج أن الفنون والآداب يمكن أن تكون خادمة للفضيلة وكذلك العكس تكون هذه دافعة إلى الرذيلة مثل ما نراه من أنواع الفنون والآداب في بلادنا العربية والإسلامية، والصواب تسخير الفن والآداب للفضيلة لا للرذيلة.

يقول ابن رشد: «قال (أرسطو): والاستدلال الفاضل والإدارة إنما تكون للأفعال الإرادية. وأكثر ما يوجد هذا النوع من الاستدلال في الكتاب العزيز- أعني في مدح الأفعال الفاضلة وذم الأفعال الغير فاضلة – وهو قليل في أشعار العرب. ومثال الإدارة في المدح قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾[سورة إبراهيم، الآية:24]. إلى قوله: ﴿مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾[سورة إبراهيم، الآية: 26]. ومثال الاستدلال قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ﴾[سورة البقرة، الآية: 261]. ولكون أشعار العرب خالية من مدائح الأفعال الفاضلة وذم النقائص أنحى الكتاب العزيز عليهم واستثنى منهم من ضرب قوله إلى هذا الجنس»(14)، و«ينبغي أن تعرف قبل هذا أن ما يكفي في وصفها بالقول لا يكفي لإخراجها إلى الفعل في المدن وعند الأمم، إذ لا بد من قوة العقل»(15)، فيسوس الإنسان مجتمعه حتى يصل إلى الكمالات، «والكمالات ثلاثة: فضائل نظرية وفضائل خلقية وصنائع عملية»(16)، وهذا ما تقرره الشريعة أيضاً إذ «السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية، فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات. وهذه هي السنن الكرامية، ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي تسمى عفة وهذه صنفان:

السنن الواردة في المطعم والمشرب، والسنن الواردة في المناكح، ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور. فهذه هي أجناس السنن التي تقتضي العدل في الأموال، والتي تقتضي العدل في الأبدان، وفي هذا الجنس يدخل القصاص والحروب والعقوبات. لأن هذه كلها إنما يطلب بها العدل، ومنها السنن الواردة في الأعراض، ومنها السنن الواردة في جميع الأموال وتقويمها، وهي التي يقصد بها طلب

الشرائع مبادئ الفضائل، فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً بإطلاق، ثم إن القوم [الفلاسفة] يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها [الشرائع]

الفضيلة التي تسمى السخاء، وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل...ومنها سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط في حياة الإنسان وحفظ فضائله العلمية والعملية، وهي المعبر عنها بالرياسة، ولذلك لزم أيضا أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين.

ومن السنة المهمة في حين الاجتماع السنن الواردة في المحبة والبغضة والتعاون على إقامة هذه السنن، وهو الذي يسمى: النهي عن المنكر والأمر بالمعروف، وهي المحبة والبغضة: أي الدينية التي تكون إما من قِبل الإخلال بهذه السنن، وإما من قبل سوء المعتقد في الشريعة.

وأكثر ما يذكر الفقهاء في الجوامع من كتبهم ما شذ عن الأجناس الأربعة التي هي فضيلة العفة وفضيلة العدل وفضيلة الشجاعة وفضيلة السخاء، والعبادة التي هي كالشروط في تثبيت هذه الفضائل» (17)، فهذه جملة الفضائل الواردة في الشريعة وقد قسمها ابن رشد حسب تقسيم الحكماء للفضيلة التي هي: فضيلة العفة وفضيلة العدل وفضيلة الشجاعة وفضيلة السخاء. وقد أوجبت الشريعة العلم بها ليتبعه العمل وذلك من أجل سعادة الدنيا والآخرة، فالفضيلة إذن طريق السعادة.

الهوامــش :

1 ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 248.
2 ـ المصدر نفسه، ص : 246.
3 ـ تهافت التهافت، ص:510.
4 ـ تهافت التهافت، ص: 511.
5 ـ المصدر نفسه، ص : -554 556.
6 ـ المصدر نفسه، ص : -556 557.
7 ـ المصدر نفسه، ص : 557.
8 ـ المصدر نفسه، ص: 43.
9 ـ الكشف عن مناهج الأدلة، ص: 200.
10 ـ المصدر نفسه، ص : 200.
11 ـ المصدر نفسه، ص : 201.
12 ـ تلخيص كتاب الشعر، ابن رشد، مركز تحقيق التراث، 1987، ص: 61.
13 ـ المصدر نفسه، ص: 85.
14 ـ المصدر نفسه، ص: -100 101.
15 ـ الضروري في السياسة، ص: 79.
16 ـ المصدر نفسه، ص: 147.
17 ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص: -2320 2321.

السياق التاريخي لإشكالية العلاقة بين الدين والدولة

عبد الفتاح نعوم // باحث في العلوم السياسية

لا يمكن الذهاب بعيدا في الإقرار بتلازم ظاهرتي الدين والدولة في الاجتماع البشري، منظورا إليهما من حيث النشوء السياقي التاريخي، ذلك أن نشوء كل منهما وتطوره قد يكون نشوءا فريدا، منبثقا من عوامل ذات صلة بجوانب معينة من التطور التدريجي الذي أملته الطبيعة البيولوجية للكائن البشري، وليست ذات صلة باشتراط كل من الدين والدولة وجود الآخر (الدين أو الدولة) لكي ينوجد في الاجتماع البشري. إلا أن ما يمكن التأكيد عليه هنا هو أن كِلتا الظاهرتين تعودان إلى فترات مغادرة الكائن البشري لعهود «البدائية» ودخوله أطوار «الاجتماع» والتي شكلت «المشاعية البدائية» البداية الفعلية له، حيث اكتمال نظام الأسرة ثم العشيرة، وهما الأساس الذي سيشكل المهد الذي ستنمو فيه تدريجيا كل الأديان والمؤسسات والوقائع الاجتماعية التي يحتفظ بها السجل التاريخي البشري.

وبصرف النظر عن شرطية تمأسس كل من الدولة والدين على بعضهما البعض، بالنظر إلى جذورها في تلك العهود وما بعدها، أي الإجابة على سؤال: من أعطى الفرصة للآخر كي يؤسس لنفسه، الدولة/ السلطة السياسية أسست الدين، أم الدين أسس الدولة؟، حيث إنه سؤال يحتاج الكثير من التدقيق والفحص التاريخي الحفري للإجابة عليه، وهو ما ليس هذا المقام مُخصّصاً له بالطبع. بصرف النظر عن ذلك فإنه يصير من الأجدر طرح النقاش وفق قولبة أخرى تروم التوقف عند المنظور الذي تأولت به الدولة المسألة الدينية، سواء في السياق الاجتماعي التاريخي القديم، أو في سياق التحديث والحداثة، والتوقف في الآن نفسه عند الإمكانيات التي أتاحها الدين للدولة. ذلك أن الدولة باعتبارها ممتلكة للطبيعة/الحالة «الجهازية»، أي باعتبارها «جهازاً» (اصطناعياً)، كما يكاد يتفق على ذلك كل أقطاب التنظير والتأريخ للدولة من الاتجاهين الماركسي والليبرالي، فالدولة امتلكت أيضا قابلية فريدة لأن تقوم بتطويع كل حوامل ومضامين السلوك الاجتماعي والفردي البشري، وضمنها بالمقدمة طبعا الدين والتدين، وهي في الآن نفسه قابلية لإعطائها (الحوامل والمضامين) أبعاداً «سياسية» مختلفة، الأمر الذي يحملنا على ضرورة التركيز على أثر التناول الدولتي للمسألة الدينية في الاجتماعين البشريين القديم والحديث، فضلاً عن أثر الدين في تمكين الدولة من إيجاد مستند للنشوء والتطور.

1 مما لا يحتاج التأكيد عليه هو الدور الذي قامت به السياسة في توطيد ونشر عقائد وممارسات دينية بعينها عبر التاريخ. فلم يكن ممكنا لليهودية أن تصاغ عقائدها واتجاهاتها خارج الصراع السياسي بين قبائل العبرانيين ودويلاتهم، ولم يكن ممكنا للمسيحية أن تتطور كديانة مكتملة الأركان بطقوسها

ومؤسساتها الكنسية ومتونها المكتوبة خارج التطور والصعود اللذين شهدتهما الإمبراطورية الرومانية. ذلك أن كثيراً من الأديان في الماضي تأثرت بسياسات الدول التي نمت حينما حملتها شعارا لتوسعاتها، وواقع الحال أن هذه الدول لو لم تجد ديانة ما جاهزة لصنعتها، أو في أحسن الأحوال لكانت طورت اتجاها ما داخل ديانة معينة لإسباغ نوع من «الصدقية الروحية» على مشروعها التوسعي الجغرافي.

إن تجربة الدولة الرومانية مع المسيحية، وتحويلها إياها من مجرد «رسائل لتلاميذ المسيح» إلى تيار ديني هو الأهم والأكثر تأثيرا في التاريخ، تعتبر مثالاً صارخا على الصورة التي انطبعت بها العلاقة بين الدين والدولة خلال عصر تاريخي بشري بكامله، حيث أن الدارسين يجمعون على أن تيارات دينية مسيحية وأناجيلا أخرى فُقدت وضاعت بسبب الاحتكار والتدعيم الدولتي الروماني لتيار «التثليث» والأناجيل الأربعة، ناهيك عن رعاية نموذج دولتي/ سلطوي قائم على «إنكار التجديف» الذي ظل طيلة قرون إنكارا يوجه على حد سواء ضد دعاة القراءات الدينية المخالفة للتيار الرسمي الدولتي، وضد المنكرين أصلا لصدقية التمثل الديني للعالم. وكانت الممارسة الرومانية هي الأساس الذي انبنت عليه كل الرؤية القروسطية الدولتية للدين.

هكذا استقر الأمر على أن الكنيسة لم تكن مجرد مؤسسة قمينة بتبني هواجس فردية دينية، وتنظيمها وتهذيبها وفق ضوابط متضمنة سلفا في متون مختلفة الدرجات تنتمي إلى حيز «المقدس». بل امتلكت الكنيسة مع مرور الزمن ومع السطوة التي مارستها عليها الدول المشار إليها، امتلكت سلطة هي الأخرى على «المجال العام» متجذرة من سلطتها على «المجال الفردي»، وسخرت سلطاتها تلك (وهي مجبرة على ذلك) من أجل أن تخدم سلطة الدولة، والتي كانت في تلك الفترات لا ترى لنفسها حدودا معينة، بل بإمكانها التمدد في أي وقت على حساب الجغرافيات الأخرى، وهنا يصبح دور الكنيسة تقوية نفوذ الدولة إياها في الداخل، وتلميع كل المقولات العقدية التي تزيد من منسوب الانضباط الطوعي الفردي والعام حيال الدولة، وإشاعة ثقافة الزهد الجماعي والفردي حيال ثروة الدولة ومن يمثلونها، وترتيبا على ذلك يصبح للكنيسة دور آخر ماثل في الترويج والشرعنة لحروب الدولة، ومشاريعها التوسعية، ولهذا اصطبغت معظم حروب القرون الوسطى بصبغة دينية، واكتست هالة من التقديس، كحروب المائة عام، والحروب الصليبية وغيرها.

والسياق التاريخي العربي الإسلامي بدوره لم يكن بعيداً عما يشابه هذا المنحى، ذلك وإن كان الكثيرون من التراثيين والتوفيقيين يصرون على أن هذا السياق أبعد ما يكون عن نسبته إلى «القروسطية»، إلا أنه بشكل أو بآخر ينتمي إلى هذا السياق الثقافي الاجتماعي القروسطوي، بل إنه ما زال لم يتحرر من بعض رواسبه إلى حدود الزمن الراهن، وفي مقدمتها استمرار هيمنة التبرير الديني للسلطة القائمة، أو للسلطة المراد بناؤها في المشاريع المضادة. فالفترات التي كان الحال عليها في السياق المسيحي (الأوروبي تحديداً) سائراً على النحو المُشار إليه، كانت العلاقة بين الدين والدولة سائرة على منوال قريب منه، حيث سيادة التفسير الديني للعالم، وانقياد السياسة من طرف الدين، وسعي أي سلطة إلى تخديم الدين كضمانة وحيدة لتوطيد أركانها، فضلاً عن أن الدين كان في السياقين العربي الإسلامي والمسيحي عموما عاملا لتقسيم الكيانات الدولتية، واستدعاء الصراعات بين أطرافها، كما

كانت الكيانات نفسها عاملاً في كثير من الأحيان في تقسيم العقيدة الواحدة بين المنتسبين إليها، وإضرام نيران الاقتتال حول التفسيرات الدينية لموقف سياسي معين، أو بالأحرى هو اقتتال حول هدف في السياسة يجري تغليفه بعناوين دينية، وينتهي الأمر بنشوء دول وأفول أخرى.
إن تأمل النموذج العربي الإسلامي بهذا الخصوص، وهو الذي يهمنا على أية حال، لكفيل بأن يبين إلى حد بعيد صدقية هذا الاختزال. فكيف يمكن تفسير الفشل الذي مني به التدبير الدولتي العربي الإسلامي للمسألة الدينية منذ ولادة أول جهاز دولتي مع تجربة «الخلافة»؟، حيث أن هذه التجربة لم تفشل فقط في تدبير خلاف سياسي حمل بذرة دينية سرعان ما نمت ووجهت الخلاف ليتحول إلى صراع كبير، بل إن تلك التجربة هي التي صنعت الخلاف، أو كان الخلاف ناشئا مع منشئها. هكذا بدأ الخلاف بين الشيعة والسنة في السياق العربي الإسلامي خلافا في السياسة، حول من هو الأحق بخلافة النبي، ثم سرعان ما استعاد هذا الخلاف السياسي خلافاً قبلياً سابقاً على الإسلام بين بني هاشم وبني أمية، ولم يكد يمضي قرن من الزمان، حتى تحول الخلاف السياسي في الدولة الوليدة إلى خلاف قُيِّضت له متون مختلفة عن بعضها البعض في الفقه والعقيدة والسلوك، وتحول إلى خلاف ديني بين طائفتين نشبت خلافات بين أطراف كل منهما، وتباعدت حد التطرف عن مثيلاتها في الطائفة الأخرى، وتقاربت أخرى على نحو ما من مثيلاتها في الطائفة الأخرى.
إن كل ما يحتفظ به التاريخ الإسلامي من تيارات فقهية وعقدية لدى الشيعة والسنة، سواء منها تلك التي ما يزال لها أتباع بأحجام مختلفة، أو تلك التي لم يتبق منها إلا بعض الشذرات مما كتبه مؤسسوها، وكل ما يحتفظ به التاريخ المسيحي من صراعات بين التيارات الدينية، وبينها وبين الكيانات الدولتية. كل ذلك يشي بأن النَّفَس القروسطوي على صعيد التدبير الدولتي للمسألة الدينية كان واحدا في السياقين معا (الإسلامي والمسيحي)، حيث لم تنشأ الدول والكيانات بمعزل عن نشأة وتطور التيارات والمذاهب الدينية والأديان أيضا، وفي نفس الوقت لم تنشأ الديانات والمذاهب والعقائد والتيارات الفقهية بمعزل عن نشوء واضمحلال الدول. بيد أن مفترق طرق سيصل إليه العالم على أعتاب نهاية القرون الوسطى في أوروبا الغربية تحديداً، سيؤدي إلى حدوث تحول جذري في تلك العلاقة في السياق المسيحي الأوروبي، بينما سيحافظ السياق العربي الإسلامي على الكثير من ملامحها (العلاقة)، بالرغم من أن الاستعمار نقل ما يعرف بـ»صدمة الحداثة» ولم ينقل الحداثة إلى السياق العربي الإسلامي.
2 منذ أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر دخلت أوروبا تدريجياً إلى مرحلة تاريخية جديدة نقلتها من عصور الظلام أو العصور الوسطى إلى العصر الحديث، وشرعت تؤسس لنهضتها على أكثر من مستوى، ففي هذه الفترة ستشهد بذور ما سيعرف بحركات الإصلاح الديني البروتستانتي، والتي بلغت أوجها مع الكالفنية واللوثرية مفصحة عن «ثورة دينية»، وقبل ذلك كان ما حدث مع «غاليليو» و»كوبيرنيك» فاتحة باب أمام ثورة علمية ستغطي قرنا من الزمان فيما بعد، ناهيك عن ثورة صناعية مؤسسة على الثورة العلمية من ناحية، وعلى الثورة الدينية من ناحية أخرى، حيث أن «الأخلاق البروتستانتية» الجديدة شكلت عصب وروح الاقتصاد الرأسمالي الذي بدأ تجارياً

في عصر النهضة، وانتقل إلى التصنيع مع القرنين السابع عشر والثامن عشر. وتكلل ذلك كله بثورات سياسية أنشأت نظما ودولا مختلفة تماما عن مثيلاتها في العصور السابقة، وكانت ثورات كل من بريطانيا/ كرومويل، وثورات سكان المستعمرات البريطانية في القارة الأمريكية، ثم الثورة الفرنسية، كانت خاتمة حساب للحراك المجتمعي التاريخي الكبير الذي شهدته أوروبا على مدار فترة بكاملها.
ومادام الأمر يتعلق بالتحول من الطبيعة المجتمعية (الدينية والدولتية) القروسطية، إلى بناء مجتمع حديث، فإن حوامل تلك التحولات تمظهرت بشكل أساسي في العلاقة بين الدين والدولة، ما أدى في النهاية إلى تمايز أنماط مختلفة لتلك العلاقة. ذلك أن تجربة «العلمنة» بشكل عام هي التي أطرتها، سواء باعتبارها ممارسة نشأت من داخل المؤسسات الدينية الكنسية، أو باعتبارها نموذجا انتهى إلى ترسيم قدر من المحدودية لدور الدين في المجال العام، حيث أن العلمنة إياها، لم تتبلور كما يُحيل إلى ذلك الاختزال المتداول «فصل الدين عن الدولة»، وإنما الضبط الدولتي للدين على نحو يحفظ التوازن بين المجالين العام والخاص، ولو أن الدعوات الأيديولوجية لم تأل جهداً في سبيل توسل العنوان نفسه سواء لحصر الدين في الزوايا الأكثر فردية، أو لإلزام الأفراد في مجتمع معين بدين أو بتأويل ديني معين، أو حتى للهجوم الأيديولوجي على المنحى الرامي إلى إعادة ضبط العلاقة ولو على نحو «معقول» بين الدين والدولة.
بصرف النظر عن كل الأشكال التي عرفتها العلاقة بين الدين والدولة في السياق الأورو ـ أمريكي الحديث، والتي لم تعرف استقراراً أو تعميماً لنموذج معين، أو ضبطاً لشكل واحد قابل لإعادة التكرار، بصرف النظر عن ذلك كله، فالمهم أن الدولة الحديثة تبلورت ككيان اجتماعي وضعي، بحيث لم يعد أحد يجادل في الجهة التي لها الحق في إكسابه شرعيته ومشروعيته، وإن بقي الجدل قائما في حدود علاقته بالدين بين مجالي انوجاده الفردي والعام. لكن المشكلة تكمن أساساً في أن هذه التجربة التي تريد الكثير من الكتابات الإقناع بكونيتها، هي في الحقيقة لم تكن مبثورة عن السياقات السياسية الكبرى التي رافقت ولادتها وتطورها، وضمنها طبعا سياق التطور العلمي والاقتصادي والعسكري في أوروبا الغربية، والذي أفضى إلى ظهور الاستعمار الحديث، ومعه النقل المشوه لتلك التجارب وتوطينها المشوه على نحو قسري في البلدان المستعمرة.
واضح أن التطور الحديث الذي شهده كل من الدين والدولة في السياق الأورو ـ أمريكي لم يحدث ما يماثله على نحو ذاتي النشوء في السياق العربي الإسلامي (الأفرو ـ أوراسي من الناحية الجغرافية). ذلك أن هذا المجال حافظ إلى أبعد الحدود على تقليدانيته الدولتية والدينية، وكانت أهم الحركات الدينية التي ستظهر فيه خلال الفترة الواقعة بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين هما «الحركة الوهابية» و»حركة الإخوان المسلمين». وهما وإن نُظر إليهما في بعض الدراسات الأمريكية باعتبارها مماثلتين لحركات الإصلاح الديني البروتستانتي المسيحي، إلا أنهما كانتا أبعد ما يكون عن ذلك، حيث أنهما كانتا معا دعوة للعودة إلى الخلف، وكان فهمهما للإصلاح الديني مثقلا بالأصولية الميكانيكية. أما الحركات السلفية الوطنية التي عرفها هذا السياق في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والتي كانت أقرب ما تكون إلى حركة إصلاح ديني بالمعنى المشار إليه، فإنها بقدر ما

لم تتمكن من استقطاب الاهتمام بها، بقدر ما لم تنجح أيضاً في تجاوز تجربة التعبئة ضد الاستعمار، ولم تتطور إلى تجربة حركية حائزة لقدر من الديمومة والاستمرار الزمني شأن حركتي [السلفية] الوهابية و»الإخوان المسلمين».

صحيح أن هذه الحركات جميعها كانت تنافح عن مشروع مجتمعي تقع في صلبه رؤية للدولة، لكنها كانت تحمل مع مشروعها ذاك مقداراً كبيراً من العقم النظري، وحينما اصطدمت بالاستعمار تحولت إما إلى منبر دعائي ضده، أو إلى خادم لمشاريعه (قصداً أو عفواً) كما هو الحال بالنسبة للحركة [السلفية] الوهابية، وإلى حد مع التجربة «الإخوانية». ولم تتمكن من بلورة تصور سياسي لمسألة العلاقة بين الدين والدولة باعتبار الصدمة التي سببتها الحداثة المحمولة على أكتاف الاستعمار إلى المنطقة العربية والإسلامية منذ الحملة الفرنسية على مصر واحتلال الجزائر.

ذلك أن هذه الصدمة دفعت التيار الوهابي إلى رفض المنجز الحداثي على صعيد المؤسسات والوقائع الاجتماعية الماثلة في الدولة، لا بسبب كونها ناتجا وافدا مع الاستعمار المكروه حكما، ولكن بسبب اكتفاء نظري أصولي غاية في المكيانيكية كانت ولاتزال [السلفية] الوهابية تتأول العلاقة بين الدين والدولة استنادا إليه. أما حركة الإخوان المسلمين فلم تأل جهدا في محاولة التوفيق/ التهجين بين بعض مظاهر تلك المنجزات في المؤسسات الدولتية وتنظيم الوقائع الاجتماعية، وبين ما تعتقده قيما خالصة في الإسلام، أي أنها ترفض تماماً القيم الناظمة للمنجَزات المؤسسية/ السياسية للحداثة لهذا السبب، فضلاً عن تذرعها بالارتباط المذكور بينها وبين الاستعمار.

لكن هذا لم يعن مطلقاً أن مشاريعا أخرى لم تقم في السياق العربي الإسلامي بعد أفول الاستعمار العسكري على الأقل، حيث عمدت بعض التجارب المؤسسية إلى «تأميم الدين»، أو هيمنة الدولة على الدين، سواء بانتقاء تيار فقهي وعقدي وتضمينه في تشكيل مؤسسي وتوسل ذلك لمواجهة التيارين المشار إليهما أو ما يماثلهما، كما حدث في التجربة الناصرية في مصر. أو بالإقدام على اعتماد تأويل دولتي «علماني» (مُتطرف أحياناً) حيال الدين، وإعادة ضبط المجال الديني على نحو وضعي، كما هو الشأن بالنسبة لتركيا الكمالية.

وفي جميع الأحوال فإن تلك العملية لم تكن خارج النماذج التي وفرتها التجربة المسيحية الأورو ـ أمريكية، بحيث أن العلاقة بين الدين والدولة وإن التبست كثيراً في السياق الإسلامي بسبب الولادات القيصرية التي تعرضت لها كل من وضعية الدولة (الحديثة مظهرياً) والتحول الطارئ على حدود دور الدين في المجالين العام والفردي والصلة الواجبة بينهما، واستطراداً التحول الطارئ على العلاقة بين الدين والدولة، ما يُعيد الإشكالية إلى جذرها الفلسفي والتاريخي، ويفضي إلى أنه من الصعوبة بما كان تصور حسم حداثي فاصل بين المكونين الاجتماعيين (الدين والدولة)، حيث لا بد أن تتسيّد الدولة على الدين وتضبط مجالات تدخله بشكل أو بآخر، فضلاً عن العسر الذي صاحب انتقال هذه التجربة إلى مجال مغاير هو المجال العربي الإسلامي، حيث عنصر المغايرة فيه ليس هو كونه عربياً إسلامياً، بقدر ما كونه تعرض لاستعمار كما جعل موضوعا له الثروات، جعل أيضاً الثقافة والدين والمؤسسات والوقائع الاجتماعية مواضيعاً.

مقالات

مراكش بين الأمس واليوم: مهد احترام الأقليات الدينية

محمد الفران // مدير معهد الدراسات والأبحاث للتعريب. الرباط

كثير من الأحيان ما نتساءل هل فعلا يمكن اعتبار المغرب نموذجاً للتعايش والتسامح بين الأديان واحترام الأقليات التي تعيش على أرضه. أجل لقد حمى المغفور له محمد الخامس اليهود من بطش النازية، وقبله حمى جده سيدي محمد بنعبد الله مواطناً يهودياً مغربياً، ولم يرد تسليمه للإسبانيين رغم إلحاحهم وضغطهم بل وتهديديهم أيضاً، لحد أن استصدر فتوى من علماء القرويين تلزمه بحمايته وإن أدى الأمر إلى مواجهة الإسبان إذ من حقه على المسلمين حمايته وحفظ حقوقه وروحه. ومع المسيحيين أهدى المولى الحسن الأول أرضا بطنجة للكنيسة الانجليكية واستقبل الحسن الثاني البابا يوحنا بولس الثاني ودعا إلى حوار الأديان وتعايشها. فهل هذه الأعمال أصل في تقاليدنا، وسلوك طبيعي وعريق في شخصيتنا وهويتنا وشكل ممارسة إسلامنا المغربي ورثناها جيلا بعد جيل وحمل مشعلها ولاة أمورنا بإيمان وقناعة ومسؤولية؟

لابد من الاعتراف أولاً أنه ليس من قبيل المبالغة أو التزيد القول إن مراكش الحمراء شكلت على مر العصور مركزا هاما للتسامح الديني والتعايش الحضاري وجدت فيه الأقليات الدينية اليهودية والمسيحية أرضا آمنة لممارسة شعائرها وإشهار معتقداتها دون خوف أو وجل. ولأمر ما سميت بأرض الآلهة حسب ما يدل على ذلك اسمها الأمازيغي. ويتجسد ذلك بجلاء من خلال مظهرين اثنين:

1 الأول التسامح الديني الذي جعل مدينة مراكش تحتضن في العهد المرابطي حياً وكنيسة للنصارى الأوروبيين المستخدمين لديهم، بل تطور الأمر بعد ذلك عند الموحدين، رغم ما يقال عنهم، إلى إنشاء أسقفية كبيرة في المدينة الحمراء.

2 والثاني يتجسد في التعايش الحضاري الذي يعتبر من خلاله ابن رشد فيلسوف مراكش وحكيمها صورته المثلى ونموذجه اللامع.

لقد تجسد التسامح والتعايش مع الأقليات الدينية في أكمل صوره وأتمها بين المسلمين واليهود المسيحيين الأوروبيين ليس فقط على المستوى السياسي والعسكري الذي عادة ما يكون بيد الحكام بل أيضاً على المستوى الاجتماعي بما يمثله من علماء وفقهاء وتجار ورحالة في ذلك العهد.

فعلى المستوى السياسي يجمع المؤرخون على التسامح الديني الذي أظهره المسلمون اتجاه المسيحيين الأوروبيين في شبه الجزيرة الإيبيرية طوال العهود الممتدة من الفتح الإسلامي إلى عصر الطوائف إذ لم يحظ «أي شعب مغلوب في أي قطر من الأرض (...) بما حظي به الشعب الإسباني إبان حكم المسلمين من تسامح تجلى في تطبيق العهود والقوانين الإسلامية التي أعطت لأهل الكتاب حقوقاً كاملة في

كانت مراكش الحمراء على مر العصور مركزا هاماً للتسامح الديني والتعايش الحضاري وجدت فيه الأقليات الدينية اليهودية والمسيحية أرضا آمنة لممارسة شعائرها وإشهار معتقداتها دون خوف أو وجل.

العيش الكريم». (1)

وتخبرنا كتب التاريخ أن اليهود الأوروبيين الذين كانوا يستوطنون شبه الجزيرة الأيبيرية، سعوا جاهدين لدخول المسلمين إلى الأندلس على يد القائد المغربي طارق بن زياد، بل تسابقوا للانضمام إلى جيش المسلمين. وهذا هو السر الذي جعل ملوك الطوائف فيما بعد، يتخذون من اليهود وزراء وأعوانا، ويكلفونهم بالحسابات والجبايات لكفاءاتهم ومعرفتهم بأمور المال والأعمال والسفارات أيضا، فبنو النغريلة في البلاط الزيري بغرناطة، وبنو حسداي في الإمارة الهودية بسرقسطة، وإمارة بني رزين في السهلة.

ومن مظاهر احترام الأقليات الدينية في الغرب الإسلامي، تسامح وتعايش الأمراء والحكام في الأندلس معهم لحد أنهم قبلوا تعطيل الدواوين الحكومية يوم الأحد، وأغلقوا الدوائر العامة والحوانيت، نزولا عند رغبة الأطباء والكتاب المسيحيين الأوروبيين المستخدمين لديهم. يذكر لنا أبو حيان أن «أول من سن لكتاب السلطان وأهل الخدمة تعطيل الخدمة في يوم الأحد من الأسبوع، والتخلف عن حضور قصره، قومس بن أنتيان، كاتب الرسائل للأمير محمد، وكان نصرانيا دعا إلى ذلك لنسكه فيه، فتبعه جميع الكتاب طلبا للاستراحة من تعبهم والنظر في أمورهم». (2)

وفي العهد المرابطي عرف المغرب تجمعات مسيحية أوروبية، خصوصا في مدينة مراكش التي اضطلعت فيها الحمايات المسيحية بدور الحرس الأميري، ووصل عددها على حد ما ذكر صاحب الحلل الموشية إلى أربعة آلاف (ص131 أما الكنيسة فكانت تدعى Saint-Analtie). كما استقرت في فاس ومكناس وسلا جاليات مسيحية أوروبية بلغت في مكناس وحدها أزيد من ثلاثة آلاف (3)، وأيضاً ابن عذاري (4).

ولعل هذا ما جعل المرابطين يسمحون لهؤلاء المسيحيين بتشييد الكنائس في المناطق التي استقروا بها على حد ما يفهم من فتوى القاضي المرابطي الفقيه ابن الحاج والتي أوردها الونشريسي في «المعيار». (5) كما ذكر كل من البكري والحميري وجود كنيسة مسيحية في تلمسان حوالي منتصف القرن الخامس وأخرى في سبتة أيضاً.(6)

كما برز لجوء بعض الأمراء والنبلاء والقادة المسيحيين الأوروبيين إلى البلاط الموحدي والمريني أيضاً (7)، بل لقد ذهب الموحدون أبعد من ذلك حين سمحوا بإنشاء أسقفية في مراكش عاصمة الامبراطورية آنذاك. أما السفارات بين الخلفاء الموحدين وبين الباباوات فكانت شيئا معروفا جار به العمل. ولعل أكبر دليل على ذلك الرسائل المتبادلة بين الخليفة المرتضي والبابا Innocent والتي تميزت بلباقة اسلوبها ورقي تعاملها، ومحافظتها على شروط اللباقة والدبلوماسية في الخطاب، كما

تميزت بتسامح ديني لا مثيل له. لقد خاطب الخليفة المرتضى البابا Innocent الرابع في إحدى رسائله بقوله: «ومتى سنح، لكم أسعدكم الله تعالى بتقواه أن توجهوا لهؤلاء النصارى المستخدمين ببلاد الموحدين أعزهم الله، من ترونه برسم ما يصلحهم في دينهم، ويجريهم على مقتضى قوانينهم، فتخيروه من أهل العقل الراجح، والسمت الحسن، وممن سلك في النزاهة على واضح السنن». ويختم رسالته عند تحديد المكتوب إليه بقوله:» إلى مطاع ملوك النصرانية، ومعَظم عظماء الأمة الرومية، وقيم المِلة المسيحية، ووارث رياستها الدينية البابا اينوسونس أنار الله تعالى بصيرته بالتوفيق والإرشاد ومنحه بتقواه سعادة المحيى والمعاد» (8).

لقد أدى هذا التساكن والتعايش إلى مشاركة عامة مسلمي المغرب والأندلس المسيحيين في أعيادهم والطقوس الاجتماعية المعمول بها في تلك الأعياد، حيث كانوا يتبادلون فيما بينهم مختلف أنواع الهدايا من حلي وتحف نفيسة (9)، ومن أهم الأعياد التي كان يحتفل بها عيد العنصرة أو عيد سان خوان.

كما أنه من المعروف تاريخيا أيضا أن أهل الأندلس وسبتة وطنجة كانوا يحتفلون بأعياد راس السنة الميلادية وبالأخص الليلة التي تسبق العام الجديد، وكانوا يسمونها ليلة العجوز أو الحجوز وهو ما حذا بالعزفيين إلى الاحتفاء بعيد المولد النبوي على غرار الاحتفال برأس السنة الميلادية والتشابه بين الطقوس لا يخفى على ملاحظ. كما احتفل المغاربة أيضا بخميس العهد أو خميس أبريل وكانوا يتناولون فيه المجبنات الحارة (10).

كما تذكر كتب التاريخ أن الخليفة المنتصر أعطى لجماعة من رهبان الثغور الأرغونية الحق في استغلال المراعي الإسلامية، وكتب لهم بذلك ظهيرا جاء فيه: «هذا ظهير كريم(...) أباح به لماشيتهم والقائمين عليها أن يذادوا في بلاد المسلمين في زمن حرب أو سلم (...) ولا يتعرض أحد من المسلمين لتنغيص إناختها (أي الماشية) فمن وقف عليه فليمتثل حده» (11).

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل وصل إلى درجة عالية من التعايش والتسامح بين المسلمين واليهود والمسيحيين، تجسدت في ذلك الجدل الديني الذي كان يحصل من حين لآخر لدي فقهاء الإسلام ورهبان النصارى وأحبار اليهود. ويعتبر ابن حزم الذي كان يعرف اللغة اللاتينية حق المعرفة أشهر هذه الأمثلة وأقدمها. لقد كانت بل له مع نصارى ويهود شبه الجزيرة الإيبيرية «مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة وله مصنفات في ذلك معروفة» على حد تعبير المؤرخ ابن حيان (12).

وفي هذا العصر أيضاً كتب أبو الوليد الباجي معاصر ابن حزم ومناظره، جواباً على رسالة وجهها راهب فرنسي إلى المقتدر بالله صاحب سرقسطة، وقد لقيت هذه الرسالة وجوابها إقبالا من لدن الدارسين،

ومن مظاهر احترام الأقليات الدينية في الغرب الإسلامي، تسامح وتعايش الأمراء والحكام في الأندلس معهم لحد أنهم أغلقوا الدوائر العامة والحوانيت، نزولا عند رغبة الأطباء والكتاب المسيحيين.

لأنهما تعكسان صورة ذلك التسامح الديني الذي تجاوز حدود الأندلس.

وفي حوالي منتصف القرن السادس الهجري ألف الفقيه المحدث أحمد بن عبد الصمد الخزرجي القرطبي كتابه المسمى «مقامع هامات الصلبان ورواتع رياض الإيمان» رد فيه على بعض القساوسة، وقد الفه لما كان أسيرا في طليطلة ما بين 524 و549، وقد انتهى المطاف بهذا الفقيه المحدث في مدينة فاس المغربية حيث التزم «إسماع الحديث والتكلم على معانيه بجامع القرويين»(13).

وفي الاتجاه نفسه أورد الونشريسي (14) نص مناظرة جرت بمدينة مرسية في منتصف القرن السابع الهجري بين الفقيه أبي علي الحسين بن رشيق والراهب رامون مارتان الذي اقام مدة طويلة بمدينة مراكش وإليه ينسب القاموس العربي اللاتيني المعروف. لقد كان الراهب مارتان «فصيح اللسان مدركا للكلام معتدلاً في المناظرة» على حد ما وصفه به مناظره ابن رشيق.

وبلغ التسامح والتعايش أوجه مع المتصوفة الذين عرفوا في بلادنا ما لم تعرفه أي منطقة أخرى فقال قائلهم (15):

لقد صار قلبي قابلا كـل صورة   فمرعى لغزلان ودير لرهبـان
وبيت لأوثان وكعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهـت   ركائبه فالحب ديني وإيمـاني

الهوامــش :

1 ـ Henri Pères ;La Poésie Andalouse en arabe classique au XI siècle, Paris, 1937,p274
2 ـ ابن حيان، المقتبس، تحقيق محمود مكي، بيروت 1972، ص 138.
3 ـ الحسن الوزان، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، ط الرباط 1980، ج1 ص201.
4 ـ ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق مجموعة من الأساتذة، ط 1985، دار الغرب الإسلامي، بيروت ص24.
5 ـ الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقيا والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية 1981، دار الغرب الإسلامي ج2ص215.
6 ـ يُنظر في هذا الصدد البكري، المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، تحقيق دي سلان، باريس/الجزائر 1965 ص76 وكذلك الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، ط بيروت 1981، دار الغرب الإسلامي، ج2 ص241،215.
7 ـ يُنظر القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ط القاهرة، ج6 ص439،434.
8 ـ نشرت هذه الرسالة لأول مرة بمجلة هسبريس 1926، الفصل الرابع بنصها العربي مع الترجمة والتعاليق من الصفحة 26 إلى الصفحة 53، وقام بهذا العمل كل من الأستاذين G. Wait وE. Tesserant.
9 ـ أحمد المختار العبادي "الأعياد في مملكة غرناطة"، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد 1980 ص140.
10 ـ ابن سعيد، اختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى، تحقيق إبراهيم الأبياري 1980 ص156.
11 ـ مجلة كلية الآداب تونس " دفاتر تونس" المجلد الثامن عشر عدد70-69 سنة 1970 ص90-69.
12 ـ ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1979، ج1 ص143، ومن ذلك رده على النغريلة وردوده التي يشتمل عليها كتابه الفصل.
13 ـ ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتاب الموصول والصلة، تحقيق محمد بنشريفة، الرباط 1984نج1ص240.
14 ـ الونشريسي في كتابه المعيار ج11،ص155.
15 ـ الإحالة على ابن عربي، حامل لواء التصوف في الغرب الإسلامي والذي استقر بفاس ردحاً من الزمن.

a f k a r

دراسات

سؤال الأخلاق في زمن العولمة

د. محمد مزيان // باحث

تقديم

قد يتبادر إلى الذهن أن مقاربة مسألة الأخلاق في وقتنا الراهن أو في زمن العولمة هو موضوع في المتناول أو هو موضوع مستهلك ويمكن مقاربته بكل سهولة ويسر، لكن الحقيقة غير ذلك، خاصة وأن سؤال الأخلاق مُتعدد المُدخلات ومن تم يصعب الإمساك به في مقاربة واحدة، أو الاقتصار على جانب واحد في المناولة. وعليه سنحاول في هذه الدراسة استجلاء مسألة الأخلاق في زمن العولمة، وابراز وضعية الأزمة الاخلاقية والارتداد الذي أصاب الأمة العربية الإسلامية. واضعين في الاعتبار ما سبق الاشارة إليه في كتابات سابقة عن سؤال الأخلاق وارتباطه بالواقع، ومنه يمكن طرح الإشكالية التالية:

- فهل كيف يمكن اليوم التفكير في مقاربة منظومة القيم الاخلاقية دون الأخذ في الاعتبار الأشكال الجديدة للعنف واللامساواة والتطرف الإرهاب المعولم؟

- ما موقع الأخلاق زمن العولمة؟

أسئلة وغيرها كثير تطرح نفسها أمام الباحث في محاولته مقاربة موضوع الأخلاق خاصة مع تنامي ما يمكن أن نطلق عليه بـ«أزمة»(1) قيم وأخلاق يعيشها الإنسان العربي الإسلامي بتفاوتات واضحة. لذلك وجب القيام بدراسة تحليلية نقدية لنظم القيم وطرح المسألة على بساط المناقشة للخروج من وضعية التدني واللامعنى التي أصبح يعيشها الإنسان العربي اليوم.

ذلك ما سنحاول التركيز عليه في هذه الدراسة الوجيزة لإبراز اشكالية التطور والتحديث في علاقاتها بمنظومة الأخلاق ودور هذه الأخيرة في تخليق حياتنا، وتحقيق الفضيلة والمروءة ومكارم الأخلاق.

أولاً: سؤال الأخلاق في الفكر الفلسفي

غني عن البيان أن مبحث الأخلاق قديم في التصور الفلسفي وفي التشكل المفاهيمي رغم اختلاف الفلاسفة فيما هو أخلاقي وما هو دون ذلك، حيث بحثت الفلسفة اليونانية القديمة في المفاهيم الأخلاقية بعيدا عن الميثولوجيا الدينية وسعت إلى ربط مفاهيمها بالمثل والقيم والعقل والخير والسعادة، وهو ما سعى إليه سقراط طوال حياته، فقد وضع للأخلاق مبادئ عامة يقوم عليها السلوك الإنساني ألا وهي السعادة والفضيلة، إذ ليس للإنسان من غاية في الحياة إلا السعادة والفضائل هي

السعادة(2). فتحقيق السعادة البشرية هو هدف الحياة الأخلاقية عند أرسطو وتكون أفعال البشرية خير حين تقرب الإنسان من ذلك الهدف وتكون شريرة كلما أبعدته عنه. وفي ذلك يقول إيميل بورتو: «إن علم الأخلاق ولد في اليونان في اللحظة التي استولى فيها العقل على أزمة الحياة الإنسانية، وقد كانت بيد الدين، وأن سقراط هو المؤسس الحقيقي لهذا العلم، لقد كان أول من أدرك هذه الفكرة، وهي أن لعلم الأخلاق أساسا يتميز به عن التقاليد الدينية، وبهذا كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية(3). فيما أكدت الفلسفة الرواقية على أن المبدأ الأخلاقي هو التركيز على ما يمكن للإرادة البشرية فعله ودرء ما لا يمكن لهذه الإرادة القيام به، فمعنى ذلك أن هذا المبدأ يقوم على فاعل هو «الأنا» أو القلعة الباطنية وعلى حقل الفعل وهو الحاضر.(4)

أما في الفكر المعاصر، فيعتقد كانط أن القانون الأخلاقي موجود في نفس كل إنسان(5)، بيد أن كانط، قد أعطى لمفهوم الأخلاق راهنية جديدة وفريدة، بحيث يمكن أن نقسّم الفلسفة الأخلاقية ما قبل كانط وما بعده. فبعد أن هدّم كانط العقل المحض، وأظهر أنّه لا يمكن الوثوق به لأنّه غير قادر على إنشاء يقين عملي أو صناعة ميتافيزيقا، عاد كانط من جديد إلى العقل العملي ليشرّع الأخلاق الإنسانيّة للإنسان، ويبوّئه المكانة المعياريّة في ذلك. وكلّ النقاش الأخلاقي سواء ما تعلّق بمجرّد الأخلاق أو تعلّق بشكلها الديني أو الدنيوي وأيضًا بشكلها القانوني ومشكل العدالة، فهو نقاش تعود جذوره إلى كانط، حتى الفلسفة المعاصرة مع هابرماس، إلى روالز الذي أسّس نظريّة في العدالة تستندُ إلى الأخلاق الكانطيّة(6). كما قسم كانط الأخلاق إلى الواجبات العامة ثم مذهب السعادة وهو ما يفعله الأفراد من أجل حياة طيبة بناء على سؤالين شهيرين هما ما ذا يجب أن أعمل؟ وكيف أحيا؟

من جانب آخر مثلت أفكار نيتشه ثورة جريئة في مقاربة مسألة الأخلاق من زاوية قوامها اعتبار اشكالية الأخلاق إشكالية الحقيقة والتطابق مع إرادة القوة لأنها تمثل عنده الجوهر الوجودي المتمثل بالموجودات(7). إن فلسفة نيتشه بأكملها محاولة من أجل إعادة تقييم القيم، أو قلب القيم، حيث يقوم في تحليله للقيم كما ظهرت في «إنساني»؛ «إنساني للغاية»؛ «ما وراء الخير والشر»، إذ يقوم بالتمييز بين أخلاق السيد أو القوي وأخلاق العبد، ففلسفة نيتشه بأكملها هي محاولة من أجل إعادة تقييم القيم.

عموماً فالفكر الأخلاقي المعّاصر إنمّا هو نظر في الفعل البشري من جهة قواعده ومبادئه وأحواله ونتائجه، لكنه ما كان هو بالنظر المجرد أو المفارق للواقع، وإنما كان النظر الذي انساق في ظروف وحيثيات المجتمع الحديث. ولما كانت حساسيات هؤلاء المفكرين في تصورهم لآفاق هذا المجتمع حساسيات مُتباينة، فقد نظروا إلى الأخلاق بأنظار مختلفة(8).

مسألة أخرى ينبغي الإشارة إليها، أنه بالنظر إلى الانتاج الفكري العربي يتضح أن مسألة الأخلاق ظلت موضوعا متصلا بالسلوك؛ لكنه منفصل عن التفكير، ومن هنا ظلت كتب الأخلاق كتبا تقليدية أساسا، تحث على القيم المألوفة ولا تهتم بالخلفية الفلسفية التي تستند إليها هذه القيم، ولا شكّ أن كتابا مثل «إحياء علوم الدين» للغزالي يظل المرجع الأكثر شهرة إلى اليوم. (9)

صحيح أن انفتاح الفكر العربي على الفلسفة العالمية لم يمرّ دون لفت الانتباه إلى المسائلات الحديثة

حول الموضوع الأخلاقي، فقد عُرّبت كتبٌ رئيسة في هذا الموضوع، مثل «الأخلاق» لسبينوزا أو «نقد العقل العملي» لكانط، وغيرهما من المراجع المهمة في الموضوع. كما صدرت دراسات فلسفية متنوعة، وبرزت بعض المحاولات في السنوات الأخيرة محاولة إعادة طرح السؤال الأخلاقي في علاقته بالتراث العربي الإسلامي من جهة والفلسفة الحديثة من جهة أخرى، على اختلاف في المشارب والاتجاهات ومناهج التحليل. نذكر في هذا المجال كتاب الدكتور طه عبد الرحمن(10)، محاولا من خلاله «طلب أخلاقيات تنأى عن السطح الذي وقفت عنده الحداثة، وتغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، فلا أعمق من حياة تمتدّ من عاجلها إلى آجلها، ولا أعمق من إنسان يتصل ظاهره بباطنه». كما يُضيف: «إن الاخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي»(11). من هنا تكمن أهمية الأخلاق في فكر طه عبد الرحمن وضرورتها من أجل الرقي وبالإنسان وإحساسه بانسانيته، حيث ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان، مهما كان متغلغلاً في التجريد، بل تكون هذه الافعال متساوية في نسبتها إلى هذه الأخلاقية حتى لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسد(12).

ونذكر أيضا عمل الدكتور محمد عابد الجابري: «العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية»(13)، حيث يُؤكد المؤلف في مقدمة الكتاب، على الفقر النظري الذي لازم المكتبة العربية فيما يتعلق بالأخلاق، فالمكتبة العربية خالية من أية محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية، لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية، بل إنها تخلو كذلك من مؤلفات في (تاريخ الفكر الأخلاقي العربي)، حيث يستعرض ما كُتب قديماً وحديثاً في مقاربة هذا الموضوع، ليستنتج أن العرب لم ينتجوا في ميدان الفكر الأخلاقي ما يرقى إلى مستوى ما أنتجوه في الفكر الفلسفي، وليجعل هذا الاستنتاج بمثابة فرضية يرتب عليها سؤاله: لماذا لم يقم علم للأخلاق في الثقافة العربية على غرار العلوم الأخرى؟

لذلك جاء عمله ليسد هذا الفراغ وليعزز البناء النظري، ومن منظور بنيوي يقوم على مبدأين اثنين: الأول: حيث يقول: «إن ما ندعوه بالعقل الأخلاقي العربي هو عقل الجماعة وليس عقل الأفراد، عقل الجماعة كنظام للقيم يوجه سلوك الجماعة الفكري والروحي والعملي، وهذا لا يعني إهمال الفرد»(14).

الثاني: التعامل مع كل واحد من نظم القيم تلك بوصفه موجهاً لسلوك الجماعة بالدرجة الأولى. أي بوصفه عبارة عن قيم أخلاقية من أجل السياسة، السياسة بمعنى تدبير الجماعة، سواء كانت هذه الجماعة دولة، أو كانت حركة معارضة للدولة، أو كانت جماعة دينية أو صوفية أو نخبة من النخب(15)، ويضيف الجابري: «فالقيم التي سنهتم بها هنا هي تلك التي تخص الحياة المدنية، الحياة في المدينة الدولة، سواء كانت من أجل المدينة القائمة أو من أجل أخرى فضلى، أو ضد المدينة القائمة من أجل الفرد إن هذا يعني أن رؤيتنا لموضوعنا ستكون أكثر اقتراباً من الرؤية القديمة للأخلاق والسياسة منها للرؤية الحديثة التي تتميز بالفصل بينهما، ستكون أكثر قرباً من مفكرينا الذين

تناولوا في تراثنا مسألة الأخلاق والسياسة والقيم، وربما أكثر بعداً من المفكرين والفلاسفة في العصر الحديث، وفي مقدمتهم ميكافيللي»(16)، وفي هذا السياق لا يمارس الجابري البحث الأنتروبولوجي أو السيوسيولوجي أو السيكولوجي، وإنما يقوم بنوع من التحليل التاريخي النقدي، ولذلك فهو يتحرك على مستوى الثقافة العالمة ليقوم بمهمتين اثنتين الأولى القيام بكتابة تاريخ للفكر الأخلاقي في الثقافة العربية. ومن جهة أخرى تدشين القول في نقد هذا الفكر بوصفه يحمل ويروج لنوع من القيم السلبية ما زال الكثير منها يؤثر في السلوك ويوجه الرؤى في حياتنا المعاصرة(17).

وتمثلت أهم نتائجه في السقوط في العموميات مرده إلى الجهل بتراثنا العربي الإسلامي نم جهة والانغلاق داخل التصور الذي ساد في العصر الحديث بالثقافة الأوربية عن الأخلاق من جهة ثانية. وهو تصور ضيق يربط البحث في الأخلاق بالفلسفة والفلاسفة. الدعوة إلى فكّ الارتباط بين الأخلاق والفلسفة؛ فالربط بين الفكر الاخلاق بالفلسفة وحدها، في الثقافة العربية ينطوي على نوع من التحجيم لهذا الفكر غير مشروع. مرد ذلك إلى أن الفلسفة في ثقافتنا لم تكن هي أمّ العلوم كما كان الحال عند اليونان وفي أوروبا عصر النهضة؛ بل كانت هي وعلومها صنفا واحدا من العلوم، وبالتالي كانت هناك مجالات أخرى للخطاب الأخلاقي خارج الفلسفة(18).

ثانيـــاً : «أزمة» الأخلاق في زمن العولمة.

يظهر أن مسألة الأخلاق تدخلت في صياغته عوامل تاريخية ودينية وإيديولوجية وفكرية وسياسية، ومن تم تكمن مركزية هذا المفهوم /القيمة سواء في الفكر الفلسفي الغربي والإسلامي، بحيث يصعب تنميط المفهوم، وحتى التقسيم التقليدي للفلسفة بين مادية ومثالية لا يساعد على ضبط المفهوم. أما في التداول الإسلامي ظل مجرّد مشكل وعظي يؤدّيه طائفةٌ معيّنة، ولم يتحوّل إلى بناء نظري صلب يمكن أن يكون بمثابة دخول في فلسفة الأخلاق. من جهة ثانية، فقد قام الفكر الغربي على مبدأ أن الأخلاق تُؤسّس على نحو عقلي إنساني وليس على أساس دين بعينه، فالتخلّق هو طبيعة في الإنسان لا يكتسبها من الدين، ونحن نتديّن لأنّنا أخلاقيّون وليس العكس. لكن في الواقع فقد شكلت الأخلاق توجيها لسلوكيات الفرد وتنظيم علاقاته مع الآخرين، نظراً لما تتضمنه من قيم إيجابية ومُثل عليا سامية عمل المجتمع على صونها والحفاظ عليها وترسيخها عن طريق تحديد الواجبات التي يتعين على كل فرد القيام بها، وكذا الحقوق التي عليه التمتع بها، اما اليوم فقد أصبحت الحياة معقدة ومتشابكة مما ولد العديد من الأزمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على الرغم من بلوغ الإنسان مرحلة الكونية والعالمية، فهو يُعاني من صراعات وحروب ناتجة عن دائرة الإنسانية والمعايير الأخلاقية حيث يرى الفيلسوف الفرنسي بول ريكور أن الشر هو أصل كل الجرائم والحروب والانهيارات القيمية للإنسانية(19). فالشر يمكن في انحرافات الارادة واضطراباتها ذلك أن معظم الشرور نابعة من تناقضات الطبيعة البشرية، حيث التنازع بين الرغبة في تحقيق الكمال والرقي الأخلاقي وبين الرغبات المتعارضة مع المبادئ والقيم العليا للمجتمع.

ولما كانت الأخلاق عبارة عن صفات ضرورية يختل بفقدها نظام الحياة فإن النقد الأخلاقي يتوجه

إلى الحداثة الغربية لكونها أخلت بهذه الصفات الضرورية التي تعطي للإنسان معنى وجوده لأن الإنسان يتحقق بالقيم الأخلاقية، ذلك أن هذه الأخيرة أسبق عن غيرها من القيم بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداءً تحت التقويم الأخلاقي(20)، نتيجة الغموض الذي يلف الحياة الذات ويدخلها في متاهة الاغتراب.

كما أصبحنا نعاين تنامي خطاب النهايات مثل نهاية الإنسان، والتاريخ، أو نهاية المثقف والأيديولوجيا، ونهاية السياسة والجغرافية...، علاوة على الكلام المتكاثر على البعديات، ما بعد الحداثة والصناعة، وما بعد العلم والفلسفة، وما بعد دولة الرفاه والديموقراطية(21). وهو ما فرض إعادة صياغة وبناء العلاقات بين الأفراد وبين الأشياء في ظل عولمة الرأسمالية الجديدة. يعبر بول ريكور عن هذه الوضعية بقوله: «إن الفرد في المجتمع الحديث غير راض نهائيا عن وضعه». لماذا؟

لسببين على الأقل: لأن المجتمع الذي يتحدد انطلاقاً من مفاهيم اقتصادية فقط هو بالأساس مجتمع الصراع والمنافسة، مما يجعله يمنع الأفراد من جني ثمار العمل. إنه مجتمع تتواجه فيه الطبقات والمجموعات من غير تحكيم. يُحافظ الشعور بالظلم الذي يفرزه المجتمع العقلاني تجاه تقسيم المجتمع إلى مجموعات وطبقات وفئات، نقول يحافظ هذا الشعور على عزلة ولا أمن الفرد المتروك للميكانيكية الاجتماعية. باختصار يبدو العمل على مستوى المجتمع الاقتصادي عقلانيا من الناحية التقنية، وفي آن واحد عديم المعنى من الناحية الإنسانية. ويكون الفرد في المجتمع الحديث المعتمد على العمل، من جهة أخرى، غير مرتاح، بل يكون ممزقا لأنه لا يجد معنى في مجرد الصراع ضد الطبيعة وفي الدفاع عن الحساب الفعال»(22). حيث أصبح تبعاً لذلك القيم الأخلاقية على أساس عقلاني خالص خالي من الدين، أو بالأحرى منفصل ومستقل عنه(23). ومن تم ساد الاعتقاد أن بقاء الإنسان في الوقت الراهن سيد نفسه هي الحرية في أبهى صورها وأن يجري وراء الربح السريع فهذه هي السعادة.

من هذا المنطلق نجد أن الوطن العربي الإسلامي في الوقت الراهن يُصارع ثلاث منظومات متباينة ومتفاعلة في الآن ذاته، ولا يمكنه العيش بمعزل عنها وهي:

-1 منظومة إسلامية. يشكل الدين مصدرا مهما للقيم المطلقة التي لا تناقش باعتبارها غير منبثقة من أوضاع اجتماعية، بل منزلة تصلح لكل زمان ومكان فيكون التشديد على تقليد السلف وتقويم الأمور بحسب مدى تطابقها مع النصوص بدلا من الابتكار والابداع في ضوء قناعات داخلية نتوصل إليها من خلال البحث الموضوعي المستقل(24)، مما فتح الباب للاستبداد والطاعة والتوكل وحدوث ما يسميه الباحث سعيد بن سعيد العلوي بالتأخر المزدوج، بحيث هو تأخر المسلمين عما كانوا عليه في عصر السلف الصالح، وتأخر مقارنة مع ما أصبحت عليه الإنسانية الآن. كما يعيش العالم الإسلامي تنامي التطرف الأصولي والجهادي وبروز ظاهرة التكفير بين الجماعات الإسلامية المتشددة إضافة إلى انخراطها في مسلسل القتل خدمة لأجندات أجنبية بشكل لا يمت للأخلاق الإسلامية بصلة بأي شكل من الأشكال، سواء الأخلاق الإسلامية الصرفة التي وسمها عابد الجابري بالموروث الإسلامي الخالص لأنه يستند إلى المرجعية الإسلامية وعمادها القرآن والحديث، وإذا كانت الموروثات الوافدة قد تخلت

من حيث المبدأ على الأقل وبمجرد انتقالها إلى الثقافة الإسلامية عن الجانب أو الجوانب التي قد تتعارض فيه قيمها مع قيم الإسلام فصارت هذه الموروثات كلها إسلامية، السابقة وهي قيم المروءة والعدل والتقوى والحق(25)، فالأخلاق التي جاء بها الإسلام متممة للمكارم الأخلاقية التي كانت تسود قبل ظهوره، عموم هذه الأخلاق حرمت قتل النفس وقتل الضعيف وتخريب العمران، بالشكل الذي نراه اليوم في أماكن متعددة من البلاد العربية الإسلامية، كما نصت بالمقابل على الانتصار للعقل باعتباره قيمة ومعيار ونور. فقد أضاع العالم الإسلامي في مجمله البوصلة الأخلاقية التي تؤطر وتوجه تصرفاته وأفعاله وسلوكياته سواء في علاقاته بالآخر أو مع ذاته العربية. فأزمة اليوم هي تنامي وثيرة العنف والعنف المضاد و»القتل باسم الله» والتطرف وإيجاد تسويغات شرعية نحو إباحة قتل كل من لا ينتمي إلى الجماعة المتشددة بوصفه مرتداً، وتنامي الظلم والاقصاء الاجتماعي وعدم القدرة على الاستيعاب الصحيح لكل ما يحيط بنا. مرد ذلك إلى غياب، في كثير من الأحيان، للعقلية المؤسسية والقانونية القائمة على مفهوم المساواة في حقوق المواطنة بين جميع الأفراد، وعلى الاعتراف بحقوق الآخرين كوجه آخر للحقوق الذاتية للأفراد، وعلى حقهم لا فقط في اكتساب الحقوق.

-2 منظومة الحداثة: كثرت التعريفات التي اعطيت لهذا المفهوم، فهي عند المفكر محمد سبيلا تحول جذري على كافة المستويات: في المعرفة، في فهم الإنسان، في تصور الطبيعة، وفي التاريخ. إنها بنية فكرية كلية، وهذه البنية عندما تلامس بنية اجتماعية تقليدية فإنها تصدمها وتكتسحها بالتدريج ممارسة عليها ضربا من التفكيك والقدسية(26)، وبذلك تكون الحداثة قد اقحمت من حيث هي حركة عاصفة المجتمعات التقليدية في وضع عسير وخلقت لديها وعيا شقيا، فإذا كانت حركة الحداثة قد تمت في المجتمعات المتقدمة بفعل دينامية داخلية أساساً فإنها حدثت في المجتمعات التابعة بفعل دينامية خارجية(27)، فهي تعبير دال على ما حققته المجتمعات الأوربية منذ عصر النهضة إلى الآن من ثورات اقتصادية وتكنولوجية وعلمية واجتماعية وسياسية وثقافية، بحيث صارت الحداثة رمزا للتغيير والتجاوز، وصارت تهدف إلى خلق ثقافة وقيم منفصلة عن تلك التي كانت تسود أوروبا خلال عصر النهضة.

لقد حدّدت الحداثة نفسها بوصفها عقلنة مستمرّة بإزالة السّحر عن العالَم، وذلك لأنّ الحداثة -حسب هيدغر- قد صنعت نقلة أنطولوجيّة لمفهوم الإنسان، بحيث حوّلت الإنسان من مجرّد إنسان إلى كونه «ذاتًا»، فمفهوم الذات هو مفهوم حديث، واستتبع ذلك بتغيُّر السرديّة الكونية حول العالم، فالطّبيعة لم تعد سرًّا بل نُزع السرّ عنها باسم السّحر، ومن ثمّ فإنّ تعاطي الذات الحديثة مع الطبيعة أصبح يحدوه مفهوم التقدّم والعقلنة المتّصلة. كما ظهر نوع من الحداثة مع اتساع القطاع الاقتصادي-الاجتماعي للمجموعات التاريخية، إذ توجد الدولة الحديثة حيث يوجد مجتمع العمل المنظم من أجل الصراع المنهجي للإنسان ضد الطبيعة. إن المجتمع الحديث هو المجتمع الذي يكون فيه هذا الصراع المنظم، والمرتبط بالأولوية المعطاة للحساب والفعالية، ينحو إلى أن يصير المُقدس الجديد، هذا إن لم نقل إنه يُلغي بكل بساطة الفرق بين المقدس والأرضي. إن المجتمع الذي يتحدد كليا بالاقتصاد سيكون بالضبط مجتمعا أرضيا بشكل كلي(28). المجتمع العربي بصفته قائماً على هويّات عديدة ومتنافرة، وولاءات عشائرية وقبليّة ودينية وطائفية، يرتكز في تنظيمه على العائلة

باعتبارها وحدة انتاجية، متخلّف في عمقه يعاني التبعيّة وعبء النزعة الاستبدادية، تتجاذبه الحداثة والسلفية، الماضي والحاضر. ولعلّ أحد أبرز العوامل التي أدّت إلى الحداثة المجهضة هو اغتراب الفرد عن ذاته عن مجتمعه ومؤسساته ومبادئه(29).

وبذلك تكون الحداثة في شكلها الأكثر طموحاً هي التأكيد على أنه من الضروري وجود توافق بين منتوجات العلم والتكنولوجيا والإدارة وتنظيم المجتمع من خلال القوانين بين الحياة الشخصية التي تحفزها المصلحة، وأيضاً إرادة التحرر من كل الاكراهات وإذا ما تساءلنا على أي شيء يرتكز هذا التوافق بين الثقافة العلمية والمجتمع المنظم والأفراد الأحرار فسيكون الجواب: على انتصار العقل(30). ومنه تتضح الأسس التي ارتكزت عليها الحداثة وهي:

-العقلانية؛

-الحرية؛

-الذاتية.

وعن علاقة الحداثة بالعالم العربي الإسلامي فقد انساق الباحثون والمفكرون وراء انساق هذا المفهوم وتعددت بذلك مدخلات المناولة والدراسة سواء في الادب أو التاريخ أو الفكر وغيرها.. كما ارتفعت الأصوات لغرس المفهوم في البيئة الفكرية العربية بدافع التحديث واعتماد العقلانية دون وعي بأخطارها. وهو الأمر الذي جعل المفكر طه عبد الرحمن يوجه سهام النقد إليه بقوله «وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا أن العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره. وليس الأمر كذلك إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاق؛ وهي التي يختص بها دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان»(31)، كما انتقد الحضارة الغربية ووجد أن حركيتها لا تنضبط بأخلاق؛ فهي حضارة ظالمة ناقصة متأزمة متسلطة، كما أن حداثتها نبذت الدين والأخلاق من منظومتها الفكرية. وعقلانية تلك الحضارة غيبت الأخلاق في العلم ولم تهضم حقيقة الغيب؛ فصارت المعارف بدون مقاصد. وبهذه العقلانية استنجد أهل الحداثة من المفكرين العرب، واتخذوها آلية للنهوض بواقعهم في عالمهم الإسلامي.

أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تعد عندها بمنزلة عوائق أو عقاب؛ تثبط العمل العلمي وتخرجه عن حقيقته وفائدته، والصواب أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية، قيما أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها الموضوعية نفسها.» (32)

يبقى الموضوع في العالم الإسلامي رهين احتمالين، إما أسلمة الحداثة وإما تحديث الإسلام، لإجراء ذلك وجب القيام بنقد مزدوج:

- نقد التقليداني أو التراثي الذي يجمد على الموجود ويقول ليس بالإمكان أبدع مما كان، ولا يفتح أفق الفكر المبدع الخلاق، بل يظل حبيس ما وصل إليه الاجتهاد دون أن يوسعه.

- نقد الحداثاني، الذي يؤمن بأن الحداثة الغربية هي النموذج الأوحد لتطبيق روح الحداثة، دون البحث عن ابداع نموذج حداثي آخر وفق شروط تاريخية وحضارية مشروعة(33).

يقول طه عبد الرحمن «لقد اشتغلنا في كتابنا: سؤال الأخلاق، بنقد الحداثة الغربية، وأهمتنا في هذا النقد على الخصوص ممارساتها القولية والعقلية والمعرفية، فانبرينا لها نكشف عن الآفات الأخلاقية التي دخلت عليها [...] وقد بلغ تعلق هؤلاء النقاد بالحداثة الغربية أن توهموا أنها واقع لا يزول، وحتمية لا تحول، وأنها نافعة لا ضرر فيها، وكاملة لا نقص معها، فحجبهم هذا التعلق عن أن يتبينوا آفاتها الأخلاقية، ونقائصها القيمية(34).

قصارى القول إن الحداثة الغربية بنظامها العلمي والتقني لا يمكن درأ آفاتها إلا بتخليق النظام العلمي والتقني وفق المبادئ الأخلاقية التي جاء بها الإسلام وترك العمل بمبدأ السيادة على الكون، ودفع المخاطر والأهوال المصاحبة لها على الدوام وفق مبدأين أساسيين هما التعقل والتخلق(35).

- منظومة العولمة: بداية تجدر الإشارة إلى أن هناك من يعتبر أن العولمة هي نتيجة للحداثة باعتبار أن العولمة هي تشديد العلاقات الاجتماعية العالمية الذي يربط النواحي المتباعدة بطريقة تتشكل من خلالها الوقائع المحلية بالأحداث الجارية على مبعدة مسافات كثيرة والعكس صحيح فتتعلق العولمة بتقاطع الحضور والغياب، وتشابك المناسبات الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية «البعيدة» مع السياقات المحلية. (36)

تقع العولمة في القلب من الثقافة لحديثة؛ وتقع الممارسات الثقافية في القلب من العولمة. تعني العولمة تلك الشبكة سريعة التطور ومتزايدة بكثافة دوما من الترابطات والعلاقات المتبادلة التي تميز الحياة الاجتماعية الحديثة. ومنه نستشف أن قيم العولمة مرتكزة على الاستهلاك وتحرير المبادلات التجارية والقيم الثقافية فعلى الرغم من التساؤلات الواضحة حول عدم المساواة المادية، أصبح التسليع الآن ضاربا بجذوره العميقة في الحياة الثقافية(37) وهو ما يحيلنا إلى القول بسيادة نمط ثقافي واحد أو الثقافة العالمية.

مشكل «الهوية» التي تمثل مصدراً عميقاً للصراعات العالمية في العقود الأخيرة خاصة. وربما كان هذا المشكل أوضح في العالمين العربي والإسلامي مما عداهما. ذلك أن الهوية الدينية / المذهبية صارت كأنها المعرّف الرئيس للإنسان فيهما. وأسباب استشراء هذا اللجوء إلى الهوية الدينية أو المذهبية تآكل الدولة الوطنية وتآكل ايديولوجيتها الموحّدة لمواطنيها لإبعادهم عن الانحصار بـ»هوياتهم» الصغيرة التي نشأوا عليها. خاصة عندما تعطي الهوية شكلا ملائما ميالا للقتال، يمكن أن تهزم أي تعاطف انساني أو مشاعر شفقة فطرية قد تكون موجودة في نفوس البشر بشكل طبيعي. والنتيجة يمكن أن تكون عنفاً عارماً مصنوعاً داخل الوطن، أو إرهاباً وعنفا مُراوغاً ومُدبراً على مستوى كوكبي(38).

إن مشهد السلام في العالم المعاصر قد يكمن بكامله في الاعتراف بتعددية انتماءاتنا، وفي استخدام التفكير والمنطق باعتبارهما موجودات مشتركة في عالم مُتسع، وإعلاء قيمة الحرية والتسامح الديني في أشكالهما المعاصرة وترسيخ، بدلاً من جعلنا نزلاء محصورين بقسوة في عبوات صغيرة(39). أليس هذا ضرباً لمبدإ حقوق الإنسان؟ الذي هو التعبير المحكم في الأخلاقيات العامة للسياسة العالمية عن الفكرة القائلة إن كل شخص هو موضوع اهتمام كوكبي. ليس مهماً الموقع الجغرافي، أو الفصيل السياسي، أو الفريق الاجتماعي الذي ينتمي إليه، إذ كل امرئ له حقوق انسانية وعليه مسؤوليات حماية واحترام هذه

الحقوق الأمر الذي من شأنه أن يتسع ويمتد عبر الحدود السياسية والاجتماعية. (40)

هناك من المتتبعين من يربط العولمة بالإرهاب نظراً لما وفرته من سرعة انتقال المعلومة والاتصال وإلغاء الزمن وتقلص المسافات، مما خلق إرهاباً عالمياً، فتنامى مقابل ذلك الحديث عن خلق تحالفات دولية من أجل محاربة الإرهاب رغم غموض الظاهرة حيث أصبحت لغزاً محيراً لأنها لا تنتظم وفق مؤسسة معلومة أي لا تنتظم وفق استراتيجية مبنية على الثقالة التقنية والنظرية والمؤسساتية لكن تقوم على مبدأ الكر والفر، ومن ثمت يصعب ضبطها وحصرها، فالظاهرة زئبقية الحركة هلامية الصورة، انتشرت بشكل كبير نتيجة تنامي النزعة الفردانية وتفكك المجتمعات وارتدادها عن دورها الحضاري، وغياب الديموقراطية أو ضعفها.

من المُؤكد أنه لا يمكن إرجاع كل الآفات والمآسي التي يعيشها العربي اليوم إلى العولمة الليبرالية فقط، لكن هناك بطبيعة الحال أسباب مرتبطة بالذات العربية كسيادة الجهل وضعف التعليم الذي أصبح يفرخ جحافل العاطلين وتنامي نسبة الفقر والتهميش، وهذه الدرجة الهائلة من اللامساواة المادية الموجودة بين الدول والأفراد، علاوة إلى أسباب أخرى ساهمت بشكل أو بآخر في تراجع الحرية وبالتالي تردي الأخلاق.

الهوامـــش :

1 ـ تم وضع أزمة بين مزدوجتين، على اعتبار أن هذا المصطلح نشأ مع أبيقراط في الطب اليوناني القديم، ويتم توظيفها في مجالات متعددة إشارة إلى الوضعية الصعبة التي تتطلب تدخلا استعجاليا إيجاد الحل.

2 ـ الشرقاوي محمد عبد االله، الفكر الأخلاقي، دراسة مقارنة، دار الجيل بيروت ط1، 1990، ص 68

3 ـ نفسه، ص 13

4 ـ محمد شوقي الزين، "الصراع الخفي بين السعادة والحرية"، مجلة يتفكرون، عدد 6 سنة 2015 ص 15.

5 ـ ينظر: كانط، نقد العقل العملي. ترجمة: غانم هنا. المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

6 ـ كريم محمد، "النقد الأخلاقي للحداثة عند طه عبدالرحمن" http://www.tahaphilo.com تاريخ الاطلاع 2015-12-11

7 ـ كتاب أصل الأخلاق وفصلُها ألفه نيتشه في عام 1887، يتحدَّث فيه عن جينيالوجيا وتاريخ وكيفية وميكانيزمات نشأة الأخلاق وتكوُّنها وعن ماهيَّة الخير والشَّر وكيفية وشروط صنع هذين المقياسين ودورهما في ترسيخ الخاصية الأخلاقية على أفعال الإنسان ومعتقداته. ويعتبر هذا الكتاب ثورةً وانقلاباً على المفاهيم السَّائدة عن الفكرةِ الأخلاقية وبحثاً عميقاً عن أصولها ودورها في انتكاسة الإنسان وإفساد حياته وعرقلة تطوره وطريقه نحو قوته.

8 ـ محمد الشيخ، "فلسفة الأخلاق ومشكلات القيم والتغير في الغرب المعاصر (هايدغر.. ريكور.. رولز.. هابرماس)"، على الرابط تاريخ الاطلاع 2015-12-20 http://tasamoh.om/index.php/nums/view/32/698

9 ـ محمد الحدّاد، "سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر: محمد أركون أنموذجا"، مجلة التفاهم، عدد 34 سنة 9 خريف 2011 ص 174.

10 ـ طه عبد الرحمن، "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية" (المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 2000)

11 ـ نفسه، ص 14.

12 ـ نفسه ص 15.

13 ـ الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية" (المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء،2001)

14 ـ نفسه، ص 24.

15 ـ نفسه، ص 24.

16 ـ نفسه، ص28-27.

17 ـ تركي علي الربيعو، "العقل الأخلاقي العربي قراءة في فكر محمد عابد الجابري"، على الرابط http://tasamoh.om/index.

خلاصـــة

تأسيساً على ما سبق يتضح أن الأخلاق ليست مسألة معيارية فقط ينتظم بها المجتمع بل أصبحت شأنا مرتبطاً بما حققه الكون من تقدم، في ظل ذلك أصبح العالم العربي الإسلامي معنياً أكثر من غيره بمنظومة الأخلاق للخروج من هذا المأزق وجبَ حسب ما نعتقد، تعزيز مبادئ الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان، وقِيَم التواصل واحترام الذات واحترام الآخر من حيث هو فاعل في الوجود وفي الثقافة الإنسانية، وترسيخ ثقافة الاعتراف والتسامح وتوجيه السلوك الفردي نحو فهم الآخر، والتحرر من قيود الذاتية المنغلقة والرافضة لكل ابداع وتجديد، والبقاء داخل دائرة التقليد. دون إغفال نبض الشارع والحركات الاجتماعية التي أتثبت نجاعتها منهجيا وإيديولوجيا [فكرانياً]. تحتم الضرورة اليوم كما أشرنا سابقاً، إلى اتخاذ مواقف عقلانية وعدم الركون إلى الماضي، وفي أكثر من الأحيان عن جهل وعدم دراية بالتراث العربي الإسلامي، ومن جهة ثانية عدم الارتباط بالغرب والتماهي معه في كل تجلياته الحداثية رغم انعكاساتها السلبية على المجتمع والأفراد. بل على العكس من ذلك إنتاج خطاب معرفي يحافظ على الهوية المشتركة وتفادي الأحكام الجاهزة لتجاوز العجز الحضاري الذي أصبحنا نعيشه.

php/nums/view/8/146 تاريخ الاطلاع، 2015-12-12

18 ـ الجابري، م، س ص 621.

19 - حول هذا الموضوع ينظر بول ريكور، الذات عينها كآخر. ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة 2005 .

20 - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 15

21 - حول هذا الموضوع ينظر، علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 2000.

22 - بول ريكور، "الأخلاق والسياسة" ترجمة: عبد الحي أزرقان الموقع www.hurriyatsudan.com تاريخ الاطلاع/ 15-12-16

23 - محمد أحمد الصغير، "فلسفة الأخلاق المؤيدة عن طه عبد الرحمن" على الرابط www.tahaphilo.com تاريخ الاطلاع 2-12-2015

24 - حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر بحث في تغير الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2000، ص 643.

25 - ينظر محمد عابد الجابري، العقل الاخلاقي العربي، ص 26.

26 - محمد سبيلا، "التحولات الفكرية الكبرى للحداثة"، مجلة فكر ونقد، العدد 2 س، 1997 ص 48.

27 - محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2009، ص 130

28 - بول ريكور، "الأخلاق والسياسة"، ترجمة: عبد الحي أزرقان الموقع www.hurriyatsudan.com تاريخ الاطلاع/ 15-12-16

29 - حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، م س، ص 922-921.

30 - Alain Tourine, Critique de la modernité, Ed, Fayard, 1992, p.10

31 - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق...، ص 14.

32 - نفسه، ص 67.

33 - حول هذا الموضوع ينظر طه بد الرحمن، روح الحداثة، وأيضا ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت 2009، ص 231.

34 - طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي 2006، ص15.

35 - بوزبرة عبد السلام، "الحداثة وسؤال الأخلاق"، على الرابط www.tahaphilo.comتاريخ الاطلاع 15-12-12

36 - جون توملينسون، العولمة والثقافة، عالم المعرفة، عدد 354، الكويت: المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، أغسطس 2008 ص 121.

37 - نفسه، ص 121

38 - أمارتيا صن، الهوية والعنف، وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، عالم المعرفة عدد 352 يونيو 2008. ص12.

39 - نفسه. ص 13.

40 - تشارلز آر. بيتز، فكرة حقوق الإنسان، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، عدد 421، الكويت، فبراير 2015. ص 45.

a f k a r

تواصل

تلفزيون الواقع ووهم التفاعلية

د. هشام المكي // باحث متخصص في الإعلام والاتصال

تحظى برامج تلفزيون الواقع بنسب مشاهدة مهمة، وتجمع حولها مختلف أفراد الأسرة، نظرا لما تحمله من إثارة متجددة، ولبعدها الواقعي، ولما تتيحه أيضا من إمكان التفاعل معها، واستجابتها لانتظارات الجمهور.

نسائل في هذه التأملات البسيطة، علاقة تلفزيون الواقع بالواقع، من خلال محاولة الإجابة عن الأسئلة التالية: ما هو تلفزيون الواقع؟ كيف يحظى تلفزيون الواقع بهذه الدرجة العالية من الواقعية؟ وكيف يضمن التفاعل مع جمهوره؟ ما هي علاقته الحقيقية بالواقع؟ ما هو الثمن الذي يؤديه الجمهور مقابل وعد التفاعلية الذي يستهويه؟ هل تلفزيون الواقع واقعي فعلاً؟

يعرف عماد حسن مكاوي تلفزيون الواقع كالتالي: «هو نوعية من القوالب البرامجية غير المعدّة مسبقا (Unscripted)، تتضمن شبابا عاديين (غير مُمثّلين)، يتمّ عزلهم عن بيئتهم الطبيعية، ويتعرّضون لمواقف غير عادية في إطار تنافسي من أجل الفوز بجائزة أو لقب ما.

ويتم توظيف تقنيات الإنتاج، من كاميرات وأجهزة لتصوير المتنافسين داخل الغرف المغلقة والأماكن الخاصة، ويعكس البرنامج مزيجا من المعلومات والترفيه والتسجيل والمواقف الدرامية، ويتسم بالتفاعلية، من خلال مشاركة الجمهور في التصويت والتحكّم في النتائج النهائية». (1)

يقوم تلفزيون الواقع على استقطاب أفراد عاديين، أي ليسوا ممثلين محترفين، ليخوضوا تجربة تنافسية معينة، وتخضع بيئة التجربة (خارجية كانت أو داخلية) للتحكم وتصوير ونقل وقائعها الكاملة والمباشرة إلى الجمهور. بمعنى أن المتبارين لا يمثلون، بل يعيشون الواقع كما هو، وبالتالي فالجمهور يتلقى الواقع الحقيقي من وسائل الإعلام.

كما يقوم تلفزيون الواقع على التفاعلية، أي مشاركة الجمهور في صنع الواقع، وذلك من خلال تصويته على المتبارين، وهو التصويت الذي يحدد من سيغادر المنافسة في مرحلة معينة، وبالتالي يؤثر تصويت الجمهور على سلوك المتبارين، كما يعدل إقصاء متبار ما من طرف الجمهور شبكة العلاقات القائمة دوريا، حتى يتبقى متبار أخير هو الفائز بالجائزة المرصودة، مما يؤكد دور الجمهور في تشكيل الواقع الذي يشاهده ويتفاعل معه.

ودون أن أفصل في البدايات الحقيقية لتلفزيون الواقع، يتداول أغلب الباحثين أن برنامج «الأخ الأكبر» (Big Brother) الذي بثه التلفزيون الهولندي عام 1999، يعد البداية الاحترافية والحقيقية لهذا النوع الإعلامي. تحظى برامج تلفزيون الواقع حالياً بأعلى نسب المشاهدة، والتي تخطت نسب مشاهدة الأعمال

الدرامية، كما تعمل أغلب الفضائيات العربية على «ترجمة» أشهر برامج تلفزيون الواقع العالمية، وتعديلها نسبيا لتقترب من الثقافة العربية، وبثها في أوقات مختلفة من السنة. وفي ما بين سنتي 2003 و2009 فقط، بلغت برامج تلفزيون الواقع العربية 42 برنامجا مختلفا ينتمي إلى ثمان دول عربية، هذا دون أن ننسى مواسم البرامج التي تتكرر كل سنة. حيث تتوزع مجالات هذه البرامج بين اكتشاف المواهب في الرقص والغناء، ومجال الشعر، والعلاقات الاجتماعية (الزواج والطلاق) والألعاب العنيفة والطهي وحفظ القرآن الكريم... بما مجموعه 16 مجالاً مختلفاً.(2)

ومما يعكس جماهيرية برامج تلفزيون الواقع، أن برنامج «ستار أكاديمي» الغنائي مثلا، تلقى لوحده من الاتصالات في إحدى سنوات بثه ما يناهز تسعة وسبعين مليون وخمسمائة وسبعة عشر ألفا وثلاثة وثلاثين اتصالاً (79517033)، تتوزع كما يلي: مصر: 23 مليوناً ومائة وخمسة وسبعين ألف اتصال. لبنان: 18 مليوناً وخمسمائة وستة وثلاثين ألف اتصال. سورية: 16 مليوناً وتسعمائة ألف وثلاثة وثلاثين اتصال. المملكة العربية السعودية: 11 مليوناً وثلاث مئة ألف اتصال. الأردن: 8 ملايين وثمانية وسبعين ألف اتصال. الإمارات العربية المتحدة: مليون ومائتان وواحد وعشرون ألف اتصال. الكويت: 300 ألف اتصال. اليمن: سبعة آلاف اتصال.(3)

هذا الكم الهائل من الاتصالات يصبح مفهوما حينما نتذكر وعد المشاركة الذي يقدمه تلفزيون الواقع، حيث يصبح كل مشاهدا مشاركا في صنع البرنامج، وهو الوعد الذي يشرحه البروفيسور «مارك أندرييفيتش» (Mark Andrejevic) بقوله: «المشاهدون سوف يصبحون مشاركين. وسوف تقوم الأكثرية بالدور الذي كانت سابقا تحتكره الأقلية: سوف تتم عملية مشاركة الشعب في السلطة. وسوف تؤدي هذه الثورة ظاهريا إلى الإطاحة بقانون صناعة الثقافة ليحل محله غذاء عقلي متجانس لثقافة شعبية منتجة جماهيريا مع التركيز على الواقع». (4)

فإلى أي حد صدق تلفزيون الواقع في وعده بالمشاركة؟ وقبل ذلك، ما هو ثمن هذه المشاركة؟

ثمن المشاركة في الإنتاج هو التضحية بالخصوصية، فأبطال تلفزيون الواقع ليسوا أشخاصا مميزين، يمتلكون قدرات خاصة، سواء جسمانية أو عقلية أو ثقافية، بل هم أناس عاديون تماما؛ بحيث لا تحتاج أن تكون وسيما أو ذكيا أو مفتول العضلات لتكون أحد أبطال تلفزيون الواقع؛ بل كل ما يطلب منك هو أن تقبل أن تكون دوما تحت المشاهدة وخاضعا للمراقبة، وأن تختفي حياتك الخاصة تماما لتصبح كل تفاصيل حياتك اليومية حياة عامة خاضعة للتسويق الإعلامي.

أما المشاهدون فهم يدفعون نفس ثمن المشاركة، فهم بدورهم خاضعون للمراقبة، إذ يخضعون لعمليات فرز وتصنيف من خلال دراسة اتصالاتهم ورسائلهم النصية وتعليقاتهم على صفحات الإنترنت لمعرفة توجهات الاستهلاك عندهم؛ هكذا يصبح وعد المشاركة خدمة مؤدى عنها، يعيد (Mark Andrejevic) صياغته على النحو التالي: «يعني الوعد باقتصاد واستهلاك جماهيريين وتفاعليين ومتطورين أن المستهلكين سيحصلون على السيطرة من خلال إخضاع إيقاع حياتهم اليومية للمراقبة الشاملة. وكلما كشفنا تفاصيل أكثر عن عاداتنا الشرائية والمشاهدة ونمط حياتنا اليومية، وحتى عن تحركاتنا خلال اليوم، كلما كان بإمكاننا أن نقدم سلعا وخدمات أكثر مقدرة على الاستجابة

لحاجاتنا الفردية. تُصَوّر إمكانية المراقبة، كقوة مشاركة، توفر من خلال تقديم معلومات عن أنفسنا قيمة لعمليات الإنتاج، وبالتالي تساعد في تشكيلها». (5)

يبدو أن وعد المشاركة، يقتضي تقديم خصوصيتنا وتفاصيل حياتنا اليومية قربانا لها، وبهذا يصبح المستقبل مجرد داعم إعلامي (support médiatique) في تلفزيون الواقع، ليس بمرسل يهيمن على الاتصال، وليس بمستقبل تقليدي يتراوح دوره بين التلقي السلبي والتفاعل مع رسائل الاتصال. لذا فإن أحد الباحثين يعتبر أن المستهلكين يبيعون إمكانية الوصول إلى حياتهم الخاصة بنفس الطريقة التي يبيعون بها قوة عملهم. (6)

نصل الآن إلى مناقشة حدود الواقعية التي يقدمها تلفزيون الواقع، ودون الإكثار من الأمثلة والاقتباسات، أكتفي فقط بوصف ما يجري في تلفزيون الواقع لنفهم حدود الواقعية فيه: ينطلق العمل في البداية من مكاتب المنتجين، حيث يتم تصميم فكرة جديدة، تقوم على اقتراح تنافسي جديد مقارنة بما تم عرضه سابقا، أو يجري عرضه في قنوات منافسة. وطبعا يمتلك المنتجون دائما خبرة دقيقة حول ما يريده الجمهور، لذا يتم تصميم برنامج جديد وفق ما يضمن المنتجون أنه سيلقى الانتشار المنشود: إنها عملية الانتقاء الأولى لإمكان واحد من بين إمكانات متعددة من الواقع، بعدها يتم جلب مشاركين وإخبارهم بطبيعة الواقع/اللعبة وقواعده، لينطلق البرنامج. وتزامناً مع انطلاق العرض الواقعي، يقوم الجمهور بدور فاعل بتعديل العرض، من خلال التصويت على الذين سيغادرون البرنامج، وأيضا من خلال تعليقاتهم التي تخضع بدورها للمراقبة...

هنا يصبح الجمهور بدورهم جزءا من العرض، إذ أن نقاشاتهم ورغباتهم ونتائج تصويتهم يتم إدماجها بشكل مستمر في العرض لتصبح جزءا منه؛ حينها لا يتلقى الجمهور الواقع الفعلي، بل واقعا مصنعا تم إعداده تحت الطلب. وتلك النسخة يتم تحديثها تلقائيا ودوريا في تفاعل مع الجمهور. هنا يتم خداع الجمهور نفسه، وتوظيف مشاركته لإعادة تحسين مستمرة للمنتوج الذي سيستهلكه هو: «ثمة بالطبع، خداع مرخص لهذا الوعد، بقدر ما تبقى وسائل الإنتاج ملكية خاصة، ويخدم وعد المشاركة نفس الوظيفة التي تقوم بها المراقبة داخل مكان العمل؛ أي كوسيلة لعقلنة الإنتاج وترشيده». (7)

لكن ماذا إن اكتشفنا أن تلك النسخة الأساسية من الواقع، التي يتم تعديلها دوريا تبعا لرغبات الجمهور هي أيضا نسخة زائفة؟

في إحدى حلقات النسخة الأمريكية من برنامج «الأخ الأكبر» حيث يجتمع مجموعة من الغرباء داخل منزل واحد دون تكنولوجيا اتصال ليصبحوا مُجبرين على التواصل الشخصي، يكتشف أحد المشاركين اللعبة التي وضعوا فيها، والتمثيلية التي يشاركون فيها دون وعي: لماذا عليهم بالضرورة أن يتنافسوا في ما بينهم ويتصرفوا على نحو لطيف (وهذا تماه مع لعبة الواقع وتمثيل زائف) ليحظوا بتعاطف الجمهور ويتجنبوا تصويته بإقصائهم؟ يقول أحد المشاركين في البرنامج/اللعبة جورج: «ما كانوا يحاولون فعله هو تقسيمنا. إنهم يحاولون تحريضنا ضد بعضنا. ولكن حدث ليلة أمس نوع من القتل داخل المكان: إنهم يحتاجوننا... ماذا سيحدث إن غادرنا، سوف لن يكون هناك عرض. أمسكنا البطاقات بأيدينا طول الوقت». (8)

وعلى رأي جورج، ماذا سيحدث لو تعارف المشاركون في ما بينهم وتواصلوا ونسجوا علاقات طيبة

تقوم على التعاون، بدل التنافسية والصراع.. ليعيشوا واقعا موجها منذ البداية؟؟ ربما سيكون بإمكانهم اقتسام الجائزة؛ لكن تصميم البرنامج يتعمد وضع مجموعة من القواعد التي توجه المشاركين نحو التنافس والصراع... فهل هو برنامج واقعي فعلا؟

في الختام، تقدم برامج تلفزيون نموذجاً جيداً عن اتصال زائف: فلا واقع حقيقي هنا! سواء ينقل إلينا بالوساطة، أو نشارك في صنعه كجمهور؛ إنها عملية تعديل مستمرة لنسخ مصطنعة من الواقع عن نسخ أخرى مُصطنعة.

والاتصال نفسه بلا محتوى حقيقي، مجرد تدفق اتصال فارغ، وسيرورة لا تنتهي، اتصال جماهيري مع جمهور مشارك، يشاهد ويعدل ما يشاهده باستمرار. وهي نفس الحالة التي تحدث عنها لوسيان سفيز قائلا: «إن واقع التواصل وواقع تأثيراته الممكنة التي يمكن أن تتلقاها رسالة ما، يقاسان كلاهما بحالة التواصل الشاملة، في لحظة معينة، مؤقتة دائما (فيض مستمر). مما يعني أن واقع التواصل لا يمكن أن يُعرف إلا باعتبار الرسالة بحد ذاتها، بغض النظر عن الكل. لا تأخذ عملية التواصل بالحسبان إلا الآتي والذاهب من حوار بلا أشخاص. لا تأخذ بالحسبان إلا ذاتها، أي التواصل في موضوعه الخاص. إنه الحشو». (9)أ

هكذا يصبح السياق والمرسل والمستقبل عناصر لا تتجزأ في تلفزيون الواقع، المستقبل نفسه يتراوح دوره بين مستقبل ومشارك في الإرسال وجزء من السياق، كل ذلك في عمليات تشويه متوالية للواقع. حاليا، «ينظم التواصل جسد المستقبل ويهيكله كذات ثانية من واقع ثان. لم تعد هذه الذات الكلاسيكية، بل هي داعم إعلامي. كل الاختصاصات مدعوة للمساعدة، ما دامت البيئة والذات مختلطتين». (10)

هنا تصبح الذات نفسها أو المستقبل داعماً إعلامياً، ويخضع الواقع لعمليات تشويه متوالية، يختفي معها الواقع الفعلي تدريجياً، ولا يتبقى إلا نسخ مشوهة عن نسخ سابقة مشوهة، إنه تلفزيون الواقع حيث يبلغ تزييف الواقع أقصى درجاته!

الهوامــش:

1ـ عماد حسن مكاوي، "تلفزيون الواقع ومخاطره على الشباب"، مجلة الإذاعات العربية، ع1)اتحاد إذاعات الدول العربية، تونس: 2012)، ص: 79.

2ـ المرجع نفسه، ص: 80-79. (بتصرف)

3ـ وحدة الأبحاث، "ظاهرة «تلفزيون الواقع» وترجمتها على الشاشات العربية"، الشرق الأوسط: جريدة العرب الدولية (لندن)، 16 سبتمبر 2007، العدد 10519. (بتصرف)

4ـ مارك أندريجيفيك، تلفزيون الواقع، ترجمة أديب خضور، (دمشق، سوريا: سلسلة المكتبة الإعلامية /32، 2008)، ص ص: -12 13.

5ـ المرجع نفسه، ص: 16.

6ـ Toby Lester, "The Reinvention of Privacy", Atlantic Montly, March, 2001. (http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2001/03/the-reinvention-of-privacy/302140/)

7ـ مارك أندريجيفيك، تلفزيون الواقع، مرجع سابق، ص: 367.

8ـ أورده: مارك أندريجيفيك، تلفزيون الواقع، مرجع سابق، ص: 269.

9ـ لوسيان سفيز، التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان، ترجمة وتقديم: مرح علي إبراهيم، ط 1، (بيروت، لبنان: دار البحار للطباعة والنشر، 2011)، ص: 110.

10ـ لوسيان سفيز، التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان، مرجع سابق، ص: 110.

a f k a r

مراجعات

قليلاً من الشجاعة... كثيــراً من الإنصـاف

محمد عبد الوهاب رفيقي // باحث

ليس أسهل من أن تحمل غيرك مسؤولية ما أصابك، وليس من طريق أقصر ولا أيسر لإراحة الضمير وتخليصه من تعب التأنيب وكلفة النقد وتبعات المراجعة من تحويل الاتهام لغيرك وإلباسه ما اكتسبته يدك، بل هي أفضل المسالك لتبرير العجز والكسل والتخلص من مؤنة البحث والدراسة العميقة والنقد الذاتي المُنصِف.

هي الطريقة عينها التي برّرت بها كل المآسي التي عرفها التاريخ الإسلامي، ابتداء بالأدوار الخيالية التي نُسِبت للشخصية المشكوك في وجودها عبد الله بن سبأ، وانتهاء بالمؤامرات الصهيونية بل العالمية على الإسلام والمسلمين، مروراً بالمجوس والصليبين وابن العلقمي والمنظمات الماسونية والشيوعية وكل المشاجب التي علقت عليها كل النكسات التي عرفها التاريخ الإسلامي وما أكثرها.

فليس أكثر جناية على أي ظاهرة تستحق الدراسة من تبسيطها وتسطيحها والتخلص من تبعاتها بجرة قلم أو عبارة رائجة، فإن كان ذلك يُعفي المتناول للموضوع من استقصاء الجهد في الفهم وبذل كل الوسع في الاستيعاب، ويُشعره بالتخلص من عناء القلق تجاه الظاهرة ويُمَكّنه من التملص من المسؤولية، وكان ذلك يساعد على تقديم أجوبة نمطية مغرية للجمهور، مُتوافقة مع فهمه البسيط، وتطلعه لأجوبة جاهزة تغطي جهله بالحقائق الموضوعية والتركيبات المعقدة، فإن هذا التبسيط والتسطيح من شأنه عدم كشف الغطاء عن كثير من الحقائق المؤسسة للموضوع، ومن شأنه تقديم حلول غير مجدية ولا قادرة على المعالجة.

ومن آخر إنتاجات هذه العقلية المُبدِعة في تحميل المسؤولية للغير طلباً للراحة وتخلصاً من الذنب إدراج تنظيم «داعش» ضمن طائفة الخوارج، واعتباره امتداداً لتلك الطائفة التي كان بزوغها يوم أعلنت خروجها على خليفة المسلمين علي بن أبي طالب، ثم تطورت عبر فرق ومذاهب متفرقة، شأنها شأن كل المذاهب والطوائف عبر التاريخ.

ولا أقصد هنا باصطلاح (الخوارج) المحددات العملية والفكرية التي قد تشترك فيها بعض الطوائف وتتشابك، فقد عرف التاريخ من الطوائف ما كان إسرافها في الدماء أوغل من الخوارج ولا تنسب إليهم ولا تُحسب عليهم، في مقابل طوائف منسوبة للخوارج لم تتورط في الدماء كما تورّط غيرها ممن لا يشكل امتداداً لهذه الفرقة التاريخية، فأتباع عبد الله بن أباض أكثر مُسَالمة وأبعد عن الغلو والشطط من كثير من الفرق المنسوبة للسنة.

وإنما القصد ما كان من الطوائف امتداداً لفرقة الخوارج المعروفة تاريخياً والتي أفرد لها المصنفون في

آخر إنتاجات العقلية المُبدعة في تحميل المسؤولية للغير طلباً للراحة وتخلصاً من الذنب إدراج تنظيم «داعش» ضمن طائفة الخوارج!

الملل والنحل أبواباً خاصة ومباحث منفردة، هم الحرورية والمحكمة والشراة وأهل النهروان، أحفاد نجدة بن عامر ونافع بن الأزرق وعروة بن أدية وغزالة الشيبانية وعمران بن حطان، ممن يرون الخروج بالسيف على أئمة الجور، ويعتبرون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً من أصول الديانة، ويُكَفّرون مُرتكب الكبيرة ويرون خلوده في النار، ويرون صدق الله تعالى في وعده ووعيده، ويقولون بخَلْقِ القرآن ونفي المغايرة بين الذات والصفات، ولا يحتجون بنصوص السنة، على اختلاف بينهم في الالتزام بكل هذه الأصول أو الاكتفاء ببعضها.

ومع أنه لا مانع لدينا من إطلاق لقب الخوارج على كل من شاركهم في بعض المحددات الفكرية والسلوكية من الخروج على الجماعة والغلو في التكفير والتشدد في التديّن، ولكن حقيقة الإشكال هو الخلط بين هذا الاشتراك وبين النسبة لتلك الفرقة التاريخية، لغرض غير بريء، وهو تبرئة التراث السني من غلو هذه الطوائف وتطرفها وتحميل وزره لطائفة أخرى مختلفة الأصول والمرجعية والامتداد.

فهل تمثل «داعش» امتدادا لهذه الفرقة التاريخية الموسومة بالخوارج؟ وهل تتوافق المرجعية العقدية للتنظيم مع أصول الفرقة واختياراتها العقدية؟ ومن أين يستمد مبرراته الشرعية في التأصيل لسلوكياته العنيفة وأحكامه الإقصائية؟ وهل نموذج الخلافة الذي يقدمه التنظيم مستلهم من أدبيات أهل السنة أم هي فكرة خارجية؟ وما مدى الاتفاق والاختلاف بين النموذج السياسي الذي تقدمه داعش وما سَطره الفكر السياسي الإسلامي من خلال كتب «الأحكام السلطانية» ومصنفات «السياسة الشرعية»؟ وما هي الأصول والمراجع التي يتغذى منها القوم وينهلون؟ وما هي مواطن الاجتماع والافتراق بين الطرفين؟

ذلك ما سنعرفه في الحلقات المقبلة بحول الله، والتي نورد بعضاً من عناوينها:

- الأصول الفكرية السنية لتنظيم «داعش»؛
- أهم كتب تنظيم «داعش» ومرجعياتها القديمة والحديثة؛
- فكرة الخلافة؛
- التغلب؛
- الاسراف في الدماء والدولة النجدية؛
- قطع الرؤوس والحرق.

a f k a r

قراءات

المسألة الدينية وتجديد اليوطوبيا

قراءة لكتاب «الدين والسياسة؛ الدعوة والثورة» لعزيز لزرقف

عبد الله باعلي // باحث في الفلسفة

«إننا نعثر في ماضي الإنسانية، كما في حاضرها، على مجتمعات تفتقر إلى العلم، والفن، والفلسفة. لكن مجتمعا يفتقر إلى الدين هو ما لم يوجد قط.» **برغسون، ينبوعا الأخلاق والدين، ص، 105.**

تمهيد:
في الإصدار الأخير لعزيز لزرق نزوع فلسفي نقدي للتفكير في «المسألة الدينية»(1)؛ نزوع يضع مسافة مع الأحكام المسبقة تجاه المسألة الدينية (وخاصة تلك الموروثة عن التقليد الماركسي)، من أجل مساءلة حضورها وحاضرها، ومن أجل كشف جينيالوجي عن أصول الدوغمائية التي تلبسها. لكن النقد، في هذا العمل، ليس مجرد تقويض وتفكيك، بل هو انفتاح واستشراف مرح للمستقبل: إنه يوطوبيا لا تلغي الدين من أي مستقبل إنساني حر، وسعيد.

أولا: تشخيص أولي
لعل السؤال الذي يطرح نفسه، متلبسا بنوع من الغرابة، هو: كيف أصبحت المسألة الدينية «أم المسائل»(2) المطروحة اليوم؟ ألم تعمل الأنوار على تحجيمها، وبسترتها لتلائم مشروع الحداثة؟
إنه سؤال الغرب بامتياز؛ ذلك الغرب الذي عاش لعقود، منتشيا بفكرة «موت الإله»، حتى وجد نفسه مندهشا أمام «عودة الديني»، فشمر للتفكير والمساءلة علميا وفلسفيا.
بالمقابل فإن «المسألة» تظل بمنأى عن أي مساءلة «عندنا». فما الذي يجعل المسألة الدينية بمنأى عن اهتمام المثقف(3)؟ يلاحظ عزيز لزرق: «غالبا ما تتجنب الأسئلة الثقافية الحديث عن المسألة الدينية إما لاعتبارها مسألة إيمانية عقائدية تختزل في مبدأ حرية الاعتقاد، وتحسم آليا بالإيمان أو عدم الإيمان، وبالتالي لا ترقى لكي تكون موضوعا للتفكير. وإما لاعتبارها ممارسة وسلوكا يوميا مرتبطا بالعامة، وبالتالي لا ترقى لكي تكون موضوعا للتفكير. وإما لاعتبارها مسألة حساسة يتعين عدم الخوض فيها وممارسة التقية بصددها»(4).
من نتائج هذه المجانبة «اكتساح نمط مُحدّد من الثقافة الدينية»، بمنآى عن كل نقد علمي، فلسفي أو تاريخي(5). لكن ما ينبغي التنبيه عليه، كما يلاحظ المؤلف، أن تلك المجانبة هي نفسها نتيجة لاختزال الثقافة في النقد الأدبي(6)، وبالتالي تغييب المرجعيات الأنثروبولوجية، والتاريخية، والفلسفية،

والسيميولوجية... التي تمكن من إنتاج خطاب نقدي حول المسألة الدينية.
إن غياب النقد، وهو قطع لأواصر الدين بالثقافة(7)، قد سمح بتغذية وتنمية خطابات حول الدين، تهدم الفروق بين «الدين» و«الديني» و«التديني»(8)، وتجعل كل ما يتصل بالدين متعاليا عن التاريخ، منزها عن النقد، وبالتالي غير قابل للتأويل والتغيير. نتيجة ذلك هو «الانغلاق الدوغمائي» الذي يلغي كل إمكانية للمغايرة والتغير.
يبدو، إذاً، أن هناك نوعا من التنافر بين الثقافي والديني، وأصله النفور من النقد، والارتكان للدوغمائية والتبلد. والسبب في ذلك، من جهة، هو السقوط المدوي لليسار(9)، وسيادة الليبرالية كـ«ديانة للعصر»، تطالب الإنسان بالانصياع لحركة التقنية والاستهلاك، وتجمد كل نزوع للتفكير، والنقد، والاحتجاج(10). ومن جهة ثانية، فسيادة الدوغمائية الدينية معناها جعل الدين: نصا، وعقيدة، وممارسة، «شيئا» فوق التاريخ، وفوق المعرفة، وهو ما يتيح لكثير من أدعيائه التلبيس والتدليس، وتحويل الحياة السياسية والمدنية إلى «تجل» لقدر لا راد، ولا مغير له.

هل يمكن في هذه الحال الحديث عن المستقبل؟
إن غياب النقد، وغياب الوعي التاريخي عن الممارسات الثقافية والدينية، والخطابات المرافقة لها، معناه أن نظل أسيري الحاضر؛ هذا الراهن المُرهن الذي يفتقد بوصلة السير، كونه لا يرى إلا في مرآة الماضي، ولا يرى إلا صورا ثابتة.

ثانيا: الإسلام والمدينة
إن الحديث عن الديموقراطية يقتضي الحديث، بالضرورة، عن المدينةPolis . التقليد اليوناني هو خير معلم لنا، في هذا الباب: فالحديث عن المدينة يستدعي الحديث عن الديموقراطية كتدبير للشأن العام، ولكن، كذلك، كروح جامعة للمواطنين المتعايشين في فضاء يقتسمون خيراته، ويحتكمون لشرائعه، ويتجادلون في مشكلاته، ويتخذون خطوات للاختيار له وفيه، ويؤمنون بمستقبل أفضل له، وفيه.

إلى أي حد يحضر هذا المعنى في «الإسلام»؟
يقول لزرق: «إن السيرورة التاريخية للمجتمعات الإسلامية لا تندرج ضمن المسار الديموقراطي لبناء الدولة ولهندسة السلطة. فهي إما دول بنيت على سلطة القوة وانتزاع الحكم، لا الوصول إليه بطرق مشروعة... وإما أنها دول بنيت على قوة السلطة وتعضيد الحكم بطرق قهرية إقصائية، غير مشروعة طبعا، وهي أنظمة تفننت في قهر شوكة المعارضة، حيث تشددت في جعل الشأن العام حكرا على الدولة وعلى نظام الحكم، مهمشة بذلك الرأي العام والأحزاب والتيارات التي تختلف مع توجهها»(11).
تتخذ الدولة المعاصرة في العالم العربي والإسلامي شكل «الدولة الديموقراطية». وفي أغلب تلك الدول نجد أحزاباً، ومؤسسات، ومجالس تشريعية، وقوانين. لكنها مسألة شكلية؛ فالدولة مرغمة على اتخاذ

«عباءة الديموقراطية» انصياعا لمطالب الغرب، ولطمأنة الشعوب الناقمة(12).
ينسحب الأمر نفسه على الجماعات الدينية فهي تتخذ، أيضا، هذا الشكل لضمان حضورها، داخل مؤسسات الدولة. هاهنا «نوع من البراغماتية»(13) في التعامل مع الديموقراطية للاستفادة مما تتيحه في السياق السياسي المحلي والدولي، لـ»تمكين الشعب [في النهاية] من خياره الإسلامي»(14).
لكن ما يمكن قوله هو غياب روح الديموقراطية؛ التي تقتضي المشاركة، والاختلاف، والجدال، ضمن مشترك عمومي، وضمن أفق مشترك. وسواء تعلق الأمر بالدولة أو بالجماعات الدينية فإن الديموقراطية ليست إلا ذريعة للسلطة: إن الدولة، في العالم العربي عموما، «لم تأخذ مأخذ الجد «المسألة الديموقراطية» أو لا زالت تتعامل مع الديموقراطية كاختيار تكتيكي لحل مشكلات آنية، ويمكن أن تتخلى عنها متى شاءت، أو متى تعارض ذلك مع مصلحتها»(15).
إن الدولة، في العالم العربي، لم تتخذ الحداثة رهانا حقيقيا؛ إذ هناك تخوف مستمر من الحرية: حرية التفكير، والتعبير، والاختيار. لهذا فقد سعت أغلب تلك الدول إلى اعتماد الدين كـ»مُسَكِّن» يعمل، بموازاة «السلطة»، على نشر السكينة، وتثبيت الاستقرار.
غير أن الرهان على الدين كعامل للاستقرار، وتثبيط النزوع الثوري (الذي كانت تغذيه الإديولوجيا الشيوعية)، لم يكن اختيارا خالصا لتلك الدول، بل كان موجها ومدعما من قبل الغرب، وحلفائه البترولين (السعودية بشكل خاص) (16). لكن، ما لم تحسب حسابه تلك الدول، هو اتساع رقعة الدين، واتخاذ الظاهرة الإسلامية مظاهر غير مسبوقة، بدءا بالعرب الأفغان، مروراً بالتنظيمات الإسلامية في الجامعات، والنقابات، والجمعيات، ومختلف مجالات العمل والحياة... وبالتالي تحول الدين إلى إديولوجيا سياسية؛ إديولوجيا ثورية طورت آليات عملها في التعبئة، والعمل، فانتقلت من الخطاب الدعوي ذي النزعة الأخلاقية إلى الخطاب التجنيدي ذي النزوع العسكري. وما شهدناه بعد «الربيع العربي» من صعود للمد الإسلامي ليس، في نظر عزيز لزرق، «تجسيدا للثورة وليس نجاحا للديموقراطية، وليس انتصاراً للعدالة الاجتماعية وللطبقات المسحوقة، بل هو حركة احتجاجية انتقامية عوضت مختلف الأشكال الانغلاقية بانغلاق ديني. إنها ثورة أتت بمغانم (انتخابية) للتيارات الإسلامية، لكنها لم تأت بتجديد في الفكر الديني»(17).
ها نحن إذن في حرب شاملة هدفها السلطة، وأداتها الدين. ها نحن، كذلك، أمام «أخونة(18)» شاملة للمجتمعات العربية، تسير بموازاة ثقافة استهلاكية سطحية. وها نحن، في نهاية المطاف، في متاهة تضيع فيها كل مكتسبات البشرية في الحضارة، والعلم، والفن، والتنظيم الاجتماعي والسياسي، ولم يعد هناك سوى الانهيارات المتتالية للدول، وضياع كل إرث يمكن أن يقوم عليه مشروع دولة مستقبلية. وها هي الجماعات الدينية المتطرفة تقلب كل القيم، وتؤسس لظواهر سياسية غريبة، تعبر عنها مفاهيم من قبيل: حزب الله، «الدولة الإسلامية في العراق والشام»، أرض «الخلافة»...

ثالثا: تجديد اليوطوبيا

يدافع عزيز لزرق في هذا العمل عن ضرورة اليوطوبيا. عمله، إذاً، يستشرف مستقبلاً منيراً وسعيداً. إنها يوطوبيا، لكنها ليست يوطوبيا بلهاء، تشرئب إلى وهم غير موصول. إنها يوطوبيا تربط الحاضر

بالممكن عبر جسر المعرفة النقدية؛ إذ هي الكفيلة بتحقيق التنوير(19)، وتجاوز الاستلاب الديني، وخلق الانفتاح الإيجابي على الواقع، وحب الحياة.
يَقرأ لزرق أعراض الاستلاب الديني كما يلي: «يصبح الشخص مستلبا حينما لا يعود بإمكانه أن يحيا بشكل عادي، ويعتقد أنه انتقل من حالة الكفر إلى حالة الإيمان، فيصبح التدين ليس محطة روحية تراكمية في حياته، بل مرحلة تقطع مع ما كان عليه. يظهر ذلك جليا في الانغلاق على الذات، ورفض الزمن الواقعي، وتفضيل العيش داخل الزمن المتخيل. إنه يتوهم، في زمن الحاضر، العيش داخل ماض زمني، ويترجم ذلك في سلوكيات تظهر في علاقته بجسده ولباسه وتطيبه، إنه يستحضر في اعتقاده لباس زمن الدعوة ويستنشق عطر الصحراء، يحن لدار الإسلام القديمة»(20).
هكذا يعيش المسلم المستلب «غريبا» في عالم الحاضر: غريبا عن لغة العصر، وروحه، وعن قيمه المختلفة. ولكي يبدد غربته فإنه ينخرط في عالم لا واقعي، يستجيب لمشاعره، ويداوي جروحه. لكن المشكلة هنا ليست فردية، فأشكال الهروب الفردية من الواقع كثيرة ولا خوف منها لطالما أنها تخص الفرد ذاته. المشكلة الكبرى تكمن في كون «هؤلاء الغرباء» قد أصبحوا كثرا، وأصبحوا يطمحون إلى تغيير وجه العالم؛ تغيير قيمه الانسانية المختلفة (الفنية، والجمالية، والاجتماعية...)، وبكل الوسائل: من الخطابات الاعلامية على الأنترنت والقنوات التلفزيونية، إلى التفجيرات الانتحارية، وتدمير المدن، والمتاحف، والمواقع الأثرية... إلى الإعدامات الفردية والجماعية... كل شيء مباح لتبديد تلك الغربة، وخلق العالم الأفضل/ الفاضل؛ عالم الصفاء والنقاء والقيم الأصلية (يظهر ذلك في لغة الخطاب الأصولي التي تنزع لخلق معجم يستجيب لأسطورة الأصل النقي: تغيير الأسماء الشخصية(21)، تغيير أسماء الأشياء، والظواهر السياسية...).
إنها يوطوبيا. لكنها يوطوبيا ظلامية، مبنية على عنف هدام للسلم الإنساني، ولمكتسبات البشرية في العلم والتقنية، والفن، والتنظيم السياسي والإداري... إنها يوطوبيا تؤمن بحياة أفضل، خارج الحياة!
ضداً على هذه اليوطوبيا يدعو عزيز لزرق، في كتابه، إلى تجديد اليوطوبيا، بإشاعة ثقافة تنتصر للحياة، وللسلم، وتؤمن بالاختلاف والحب، والحرية، دونما إقصاء للدين. لكن تحقيق هذه اليوطوبيا لا يتم بمعزل عن مطلب أساس: النقد؛ إذ هو «مطلب التاريخ وغاية الحرية»(22). النقد، هاهنا، عمل متواصل متعدد الاتجاهات.
هي دعوة إلى إعمال النقد في الثقافة الدينية والسياسية، في البرامج التربوية، وفي دور المثقفين. هي دعوة إلى خلق مناخ يشجع على التفكير، والحوار، والمحبة. دعوة إلى قلب عميق لوظائف التربية لتأسيس «مدرسة ثقافية» «تضفي القيمة على المدرسة في ذاتها، وعلى الثقافة في ذاتها. إنها تلك التي تجسد رؤية مجتمعية للعالم، تقوم على تجذير الفكر النقدي بصدد توظيف العقل (علميا، وفلسفيا، ودينيا) وتنمية الذوق (إحساسا وسلوكا وإبداعا)، وتثبيت دعائم الفضاء العمومي (سياسيا، وأخلاقيا، وحقوقيا، ومدنيا).» (23)
تجديد اليوطوبيا، إذاً، هو تجديد للأمل في الغد؛ هو تحرير للحاضر من قبضة الماضي، (ولا يعني ذلك قطع كل صلة به، بقدر ما يعني إعادة النظر في وظائف الذاكرة) ومن قبضة راهن راهن... تجديد اليوطوبيا هو ثورة على الدوغمائيات الحاضرة، والممكنة.

خاتمة

يكتسي كتاب: «الدين والثورة» لعزيز لزرق أهمية أساسية، كونه يؤكد على ضرورة التفكير في المسألة الدينية. معنى ذلك إعمال النقد عليها، وجعلها موضوعا للجدال العمومي. بهذا الشكل فهي تتخلص من قدسيتها، وتتخذ طابعها الإنساني المتغير والنسبي. بهذا الشكل يُصبح الدين فعالية إيجابية في الحياة. لكن إشاعة هذه الروح النقدية لا تتم دون إصلاح شامل للمنظومة التربوية، وللسياسات العمومية فيما يخص الشأن الديني. لا تتم كذلك دون أن تتحلى الدولة، والنخب بالشجاعة اللازمة في رهاناتها القيمية والإنسانية.

الهوامــش :

1 ـ عزيز لزرق، الدين والسياسة، الدعوة والثورة، دفاتر وجهة نظر، عدد، 31، ط. 1، 2015.
2 ـ جاك دريدا، إيمان ومعرفة، ضمن، الدين في عالمنا، ترجمة، محمد الهلالي وحسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء، ط.1،2004، ص. 48.
3 ـ يقصد المؤلف، المثقف المغربي بشكل خاص. ذلك أن المشرق العربي قد عرف سجالات مهمة حول المسألة منذ ق. 19، حين بدأت البعثات العلمية إلى أوروبا (على عهد الخديوي إسماعيل باشا) وبدء تشكل فكر عصري ذي نزوعات حداثية. هكذا فإن كثيرا من تحليلات المؤلف وأحكامه تصدق على الحالة المغربية، أكثر من غيرها، رغم التشابهات والعلاقات التي يمكن أن تكون بين هذه الحالة وغيرها في العالم العربي، أو الإسلامي الواسع.
4 ـ عزيز لزرق، الدين والسياسة، ص. 16.
5 ـ نفسه، ص. 16.
6 ـ يمكن للنقد الأدبي، عندما يكون متسلحا بالأدوات المنهجية اللازمة، وعند تفاعله مع مرجعيات معرفية متعددة (التحليل النفسي، السوسيولوجيا، الفلسفة، السيميولوجيا...) أن يؤدي دورا مهما في بناء معرفة عميقة حول الإنسان، لكن من المؤسف أن ممارسة النقد الأدبي تحولت في العالم العربي إلى ممارسة سطحية تطبعها الذاتية، وتوجهها الشللية، وتفتقر لأي حس إبستيمولوجي نقدي.
7 ـ يقول المؤلف: "إن انفتاح الدين على الثقافة هو الذي أنتج ذلك العطاء المعرفي والتاريخي الذي شهدته الحضارة الإسلامية علميا فلسفيا وثيولوجيا، واستبعاد الثقافة كرؤية شمولية للعالم وكعدة معرفية وتاريخية، واستبعاد ثقافة السؤال والنقد والعقل والتفكير، هو الذي أدى إلى نوع من الانغلاق الدوغمائي"، ص. 17.
8 ـ يُميز المؤلف بين المفاهيم الثلاثة كما يلي: "الدين يحيل على التعالي والسمو، وعلى المجال المرتبط بالإيمان، وبمنظومة قيمية وبمطلق روحي خالص، أما الديني فهو ما ينعكس في الممارسات والطقوس، بهذا المعنى فهو يحيل على الجماعة، إنه نفي للجوهر الروحي، ونفي لمطلقيته، أما التدين فهو يترجم سلوكات وردود أفعال معتقدية، إنه المجسد الفعلي للمحافظة والضامن لإعادة إنتاج التقليد"، ص. 15.
9 ـ يعتبر المؤلف أن فشل اليسار في ترسيخ ثقافة نقدية علمية وفلسفية، قد ساهم في توفير الأرضية للعقلية الدوغمائية، راجع صص.72 ـ 78.
10 ـ نفسه، صص. 18 ـ 19.
11 ـلزرق، نفسه، ص. 26.
12 ـ ن. ن.
13 ـ عزيز لزرق، نفسه، ص. 27.
14 ـ نفسه، ص. 28.
15 ـ نفسه، ص. 27.
16 ـ نفسه، صص. 49 ـ 50
17 ـ نفسه، ص. 103.
18 ـ نفسه، ص. 7.
19 ـ نفسه، ص. 11.
20 ـ نفسه، ص. 107.
21 ـ نقرأ لعزيز لزرق: "يلجأ المستلب دينيا إلى أسطرة التاريخ (والماضي) من أجل جعله يتلاءم مع الميلاد الجديد للهوية (من هنا دلالة تغيير اسم المستلب دينيا، وإعطائه لقبا له شحنة دينية). قد تختزل هذه الأسطورة في بطل روحي (يمكن أن يكون زعيما في الحاضر) من الأفضل أن يكون ميتا، لكي ينزل مقام الجد"، ص. 108.
22 ـ نفسه، ص. 7.
23 ـ عزيز لزرق، نفسه، ص. 22.

المؤرخ عبد الجليل التميمي موثقاً تاريخ الثورة التونسية والذاكرة الوطنية

حسام هاب // باحث في التاريخ الراهن

تقديــــم

عرفت المجتمعات العربية موجات من الثورات الشعبية (1(وُصِفت إعلامياً ب»الربيع العربي»، وكان من أبرز سماته اقتحام الحدث لبيوت الإنسان العربي عبر الفضائيات ووسائل الاتصال الحديثة والمعاينة المباشرة لتحولات الحدث التاريخي. ونتج عن تدافع الأحداث داخل العالم العربي وتواليها بشكل سريع تغير في عملية التحقيب التاريخي وتحول في إدراك الأحداث الزمنية، إذ ساهمت القنوات الفضائية ووسائل الإعلام وتكنولوجيا الاتصالات وشبكات التواصل الاجتماعية في إلغاء المسافة الفاصلة بين الماضي والحاضر الذي أصبح يتحول إلى تاريخ راهن أمام الإنسان العربي في كثير من الأحيان...(2).

فاجأت الثورات التي هزت البلدان العربية الجميع، فالحدث لم يباغت فقط الفاعلين والشهود بل باغت أيضاً الوسط العلمي المعني بإنتاج المعرفة حول المجتمع ولفائدة المجتمع(3) لاعتبارات متعددة منها: أن الثورات وقعت في بلدان عرفت أنظمة استبدادية وسلطوية سادت لفترات زمنية طويلة وأنتجت الفقر والتهميش والحرمان والبطالة...

كما أنها لم تكن مؤطرة حزبيا بل بادر الشباب المهمش في الغالب لإطلاقها ورعايتها، وهي الشريحة التي طالما اعتبرها الخطاب السائد في العلوم الإجتماعية شريحة «يائسة وغير مبالية» واهتمامها بالشأن العام محدود.

ولكل تلك الاعتبارات وغيرها تحولت دراسة الثورات والبحث في أسبابها ومساراتها إلى حقل معرفي غاص في تناوله مختصون ينتمون لجميع حقول المعرفة الإنسانية والاجتماعية، ومنهم المؤرخون الذي طرحوا عدة إشكاليات وقدموا عدة مقاربات إبستمولوجية باستخدام منهجية صارمة ولكنها هادئة، كمحاولة لفهم الحدث بمختلف أبعاده بعيدا عن التصورات والأحكام المسبقة والخلفيات الإيديولوجية وصولا إلى رصد مساراتها ومآلاتها المختلفة(4).

وتراوحت مقاربات المؤرخين الذين خيروا الكتابة والابتعاد عن الصمت، بين تقديم شهادات كفاعلين أو شاهدين على الأحداث، أو أوالتوثيق أو تسجيل بعض التأملات التي تضع الحدث في امتداداته. لقد حاول عدد هام من المؤرخين العرب تفكيك ودراسة ومناقشة طبيعة الثورات العربية وشعاراتها ونوعية الفاعلين فيها وآليات تحركها، ومقارنة تلك المسائل بغيرها من الثورات في محاولة منهم لتجاوز القراءة الاستهلاكية للحدث، الأمر الذي شكّل تحديا جديدا أمام المؤرخين للاتجاه نحو الاهتمام بتاريخ الزمن الحاضر(5).

وفي هذا السياق يأتي الكتاب الأخير للمؤرخ التونسي الأستاذ الدكتور عبد الجليل التميمي تحت عنوان «مساهماتي في توثيق الثورة التونسية والذاكرة الوطنية» ليقدم رؤية راهنية تحليلية تاريخية

عميقة ودقيقة وشاملة لخلفيات الثورة التونسية ومسارها وخصوصياتها وأبعادها، وربط أسباب اندلاعها وخلفياتها وتداعياتها بوقائع تاريخية من الذاكرة الوطنية التونسية خلال مرحلة حكم كل من الحبيب بورقيبة وزين العابدين بن علي.

عبد الجليل التميمي: المؤرخ الذي يستنطق «تاريخ الصدور»(6):

الأستاذ الدكتور عبد الجليل التميمي أستاذ متميز بالجامعة التونسية، مؤسس ومدير مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، وهو مؤرخ تونسي حاصل على دكتوراه الدولة في التاريخ الحديث، اشتغل في البداية في مؤسسة الأرشيف الوطني للحكومة التونسية ثم التحق بالتدريس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، وبعدها عين سنة 1982 مديرا للمعهد الأعلى للتوثيق، وشارك في بعث الفرع الإقليمي العربي للمجلس الدولي للأرشيف. كما كان مؤسسا للجنة العربية للدراسات العثمانية واللجنة العالمية للدراسات الموريسكية الأندلسية اللتين يترأسهما حتى الآن، ويعد من مؤسسي الاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات الذي تولى رئاسته أكثر من مرة. وبداية من سنة 1974 بدأ في إصدار المجلة التاريخية المغاربية، وخلال سنة 1985 أسس مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، قبل أن يتحول عام 1995 إلى مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات. وقد صدر للمؤرخ التميمي 34 كتابا نذكر منهم:

بحوث ووثائق في التاريخ المغربي: 1871-1816.

موجز الدفاتر العربية والتركية بالجزائر.

دراسات في التاريخ العربي - العثماني.

أزمة البحث العلمي في العلوم الإنسانية في تونس والبلاد العربية.

الحبيب بورقيبة: مؤسس الدولة التونسية الحديثة ونهاية الأسطورة.

غامر الأستاذ التميمي بالبحث في التاريخ الشفوي إيماناً منه بأنه حقل جديد في حقول البحث التاريخي، ومنهج بحثي يتيح للمؤرخين اكتشاف عوالم معرفية وتاريخية جديدة ظلت لعقود حكراً على أهل السوسيولوجيا والأنثربولوجيا من خلال إعطاء الكلمة للمحجوبين عن التاريخ المكتوب والرسمي والمُهمشين في قاع المجتمع. وتجلى اهتمام مؤسسة التميمي بالتاريخ الشفوي من خلال «سيمينار الذاكرة الوطنية» الذي ينعقد كل يوم سبت حيث تستضيف المؤسسة شخصيات تونسية وحتى مغاربية ساهمت بشكل أو بآخر في حركات التحرر الوطني أو في بناء الدولة الوطنية لتقديم شهاداتهم أمام الجمهور الذي لا يكتفي بالاستماع والاستمتاع بل يناقش ويحاور، ثم تقوم المؤسسة بتفريغ تسجيلاتها السمعية والبصرية ومن تم تحويلها إلى نصوص قابلة للنشر والتوثيق والتداول عند القراء والباحثين، الأمر الذي جعل مؤسسة التميمي قبلة لجميع الفاعلين في صناعة الفعل التاريخي في تونس وخارجها من مختلف المشارب والتوجهات الفكرية والسياسية ليقدموا شهادات حية على مراحل مهمة في تاريخ تونس عاشوها وكانوا فاعلين فيها أو شهود عيان على أحداثها (اليوسفيون من معارضي بورقيبة/ حركة برسبكتيف أو آفاق اليسارية التي تأسست في فترة الستينات/ الدستوريون/ وزراء بورقيبة/ المعتقلين السياسيين/ الطلبة اليساريين/ بعض رموز حركة النهضة/ ورموز التيار

اليساري) (7). وهو ما مَكن المؤرخ التميمي ومؤسسته من تبوأ مكانة بارزة في مسار كتابة التاريخ الراهن لتونس زمن الحماية والاستقلال وتحولها إلى قبلة لمن غيبهم التاريخ الرسمي.

كتاب «مساهماتي في توثيق الثورة التونسية والذاكرة الوطنية»:

صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في يوليوز 2015 ضمن السلسة الثالثة: الحركة الوطنية والثورة التونسية الرقم 47 عن منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات في 466 صفحة. وتضمن الكتاب أهم النصوص التي حررها المؤرخ التميمي عن الثورة التونسية منذ انطلاقتها إضافة إلى ما كتبه في حينه حول الذاكرة الوطنية الجريحة. ويحوي الكتاب على قسمين متوازيين: قسم باللغة العربية والثاني باللغة الفرنسية، حيث ضم القسم الأول العربي فصلين هم على التوالي: الأول: حول الثورة التونسية والثاني: حول الذاكرة الوطنية، بالإضافة إلى الملحق الذي يضم الحوارات التي أجريت مع المؤرخ التميمي من طرف منابر إعلامية عربية وتونسية ورسائل موجهة لعدد من الشخصيات السياسية التونسية، وقد حافظ القسم الثاني الفرنسي على نفس هذا التوزيع.

يطرح الأستاذ التميمي في مقدمة عمله المُعنونة بـ«حفاظا على ديمومة وعبقرية الثورة التونسية» الدافع الذي جعله يقوم بتجميع الدراسات التي يتضمنها هذا الكتاب وهو تيسير الرجوع إليها من قبل الباحثين خاصة وأن أغلبها نشر في عدد من العناوين المتفرقة ضمن منشورات المؤسسة(8). واعتبر الأستاذ التميمي في نفس المقدمة أن الثورة التونسية ثورة تاريخية وعبقرية لم يحلم بها العرب مطلقا عندما دكت أبشع الديكتاتوريات العربية التي هيمنت على مصائر البلاد والعباد في تونس وليبيا ومصر واليمن وسوريا، وتم ذلك بفعل قوة إيمان شبابها المسالم أساسا حيث قال: «... ونعتقد أنها قد فاجأت جميع المراقبين والمرتمين ببلادنا والبلاد العربية، بحيث لم يتدخل في آلياتها أحد لا فرنسا بمخابراتها وأعوانها المحليين المبثوثين في كل مفاصل الدولة، ولا الولايات المتحدة الأمريكية باستخباراتها المركزية وشبكاتها الجوسسية المتعدّدة، لاستكناه أسرار انطلاقة الثورة ضد نظام بن علي. وحتى القوى الغربية الأخرى فقد عجزت عن التنبؤ بحدوث هذه الثورة. ومن هذا الجانب فهي مفخرة التونسيين والتونسيات الذين نجحوا في إسقاط النظام المافيوزي البائس بوسائلهم السلمية وشعاراتهم الصارخة يومئذ»(9).

ويُحدد المؤرخ التميمي في المقدمة الهدف من هذا العمل الأكاديمي وهو المساهمة في التوثيق العلمي للثورة التونسية بعيدا عن تصريحات وتحاليل رجال القانون وغيرهم من الذين ملؤوا الدنيا وشغلوا الناس ولم يساهموا في توثيق الثورة التونسية والدفاع عنها أو مناصرتها عربيا ودوليا(10)، مؤكدا أن الإعلام المحلي غيب الدور الذي لعبه المؤرخون التونسيون في توثيق وتحصين الثورة التونسية من خلال كتاباتهم، انطلاقا من واجب المؤرخ في تعزيز مساقات البحث التاريخي للثورة التونسية ومعالجة أمهات الملفات بهدوء وشفافية. وقد برز دور المؤرخين من خلال تنظيم مؤسسة التميمي لـ 66 سيمنار الذاكرة الوطنية تضمنت مقاربات وشهادات الفاعلين المباشرين في الثورة التونسية، وكذا تنظيم أهم مؤتمر عربي ودولي عن الثورة حتى اليوم(11). ويختم الأستاذ التميمي مقدمته للكتاب بالدعوة إلى إعادة الاعتبار لرمز الثورة التونسية محمد البوعزيزي باعتباره مهندس الثورة التونسية والذي بدأ يتناساه الإعلام والرأي

العام التونسي في مقابل عودة رموز النظام السابق عبر مؤتمرات محلية ودولية (12).

ضَمّ الفصل الأول الموسوم بـ«حول الثورة التونسية» ثلاث مقالات تناول خلالهما المؤرخ التميمي إشكالية أنسنة الثورة التونسية ودورها في حركة الوعي بالأنا الجماعي العربي، ومرصد الثورة التونسية عبر مواقف نخبها، وشهادات ثمينة وجديدة حول الثورة التونسية. أما الفصل الثاني المعنون بـ«حول الذاكرة الوطنية» فقد ضم خمس مقالات هي كالتالي: ملف مؤامرة براكة الساحل وإرهاب الدولة ضد العسكريين (1991-1992) من خلال شهادات عسكريين، وتداعيات الملاحقات البوليسية ضد كل معارضي النظام السابق: صفحات من سجلات التعذيب في تونس، وأوجه الفساد والاستبداد في شهادات جديدة للذاكرة الوطنية وكيفية محاربته، وشهادات حول البوليس السياسي والمقربين في القصر والسلك الديبلوماسي، وأخيراً مقال «البورقيبيين القدامى والجدد: كفى استهتاراً وتعتيماً على الذاكرة الوطنية الجريحة». ويختم الأستاذ التميمي مؤلفه القيم بملاحق تضم رسائل وحوارات صحفية حول الثورة التونسية وكتابة التاريخ الحاضر وقضايا تهم الوضع السياسي التونسي خلال مرحلة ما بعد الثورة.

لا تكمن أهمية كتاب المؤرخ التونسي الأستاذ عبد الجليل التميمي «مساهماتي في توثيق الثورة التونسية والذاكرة الوطنية» في كونه عملا تاريخيا توثيقيا لحدث حاسم في تاريخ تونس الراهن وهو «الثورة التونسية» فحسب، بل في مجموعة الأفكار والرؤى التي تضمنها الكتاب في توصيف الثورة وأسبابها والفاعلين فيها ومساراتها ومستقبلها في ظل موازين القوى الاجتماعية مع تعاظم دور «قوى الثورة المضادة» وفي ظل التحولات التي تعرفها المنطقة العربية ككل.

الهوامــش:

1 ـ لا شك أن هذا التوصيف: ثورة أم انتفاضة، يتطلب كما ذكر أحد الباحثين دراسة معمقة حول مفهوم الثورة، لذلك سنستخدم هذا المفهوم بشكل إجرائي في انتظار تأصيله المفاهيمي. انظر: عبد اللطيف الحناشي: "الأحزاب والمنظمات الوطنية التونسية ودورها في الثورة ومجراها"، في: ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2012، ص248-183.

2 ـ حسام هاب: "التاريخ الشفوي: تاريخ من لا تاريخ له"، مقال منشور في الموقع الإلكتروني لمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com]، بتاريخ 23 يونيو 2014.

3 ـ عبد الأحد السبتي: التاريخ وأزمنة الحدث، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: محاضرات مركز دراسات الدكتوراه رقم 8، الرباط، 2012، ص 27-26.

4 ـ حسام هاب: التاريخ الشفوي: تاريخ من لا تاريخ له...م.س.

5 ـ خالد طحطح ويوسف المهاجر: قراءة في كتاب "انبعاث الحدث" للمؤرخ فرانسوا دوس، مجلة أسطور للدراسات التاريخية، العدد 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، يناير 2015، ص 172.

6 ـ للمزيد من التفاصيل انظر: عبد الجليل معالي: عبد الجليل التميمي: المؤرخ الذي يستنطق تاريخ الصدور، جريدة العرب اللندنية، العدد 9685، السنة 37، السبت 20 شتنبر 2014.

7 ـ المرجع نفسه.

8 ـ عبد الجليل التميمي: مساهماتي في توثيق الثورة التونسية والذاكرة الوطنية، ط1، تونس، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، السلسة الثالثة: الحركة الوطنية والثورة التونسية رقم 47، يوليو 2015، ص 11.

9 ـ المرجع نفسه، ص 12-11.

10 ـ نفسه، ص 13.

11 ـ نفسه، ص 13.

12 ـ نفسه، ص 14.

إصدارات

الخولي وشايغان وريكور وغدامير
في «قضايـــا إسلاميــــــة»

في بغداد، وعن (مركز دراسيات فلسفة الدين)، صدر العدد الجديد 63/64 من مجلة (قضايا إسلامية معاصرة)، الذي يشرف عليها الدكتور عبد الجبار الرفاعي، ويحررها كل من الأستاذ محمَّد حسين الرفاعي والسيدة إنتزال الجبوري.

يضمُّ في محوره الجزء الخامس من العلاقة بين الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية، وشارك فيه مفكرين وفلاسفة من مختلف دول العالم؛ نساء ورجال، داريوش شايغان (الوعي الهجين/ حوار)، وحسن الخطيبي (هرمنيوطيقا غدامير)، علي المدن (الواقع والممارسة)، محمَّد المزوغي (عودة الديني وتأويل الكتاب المقدس عند جياني فاتيمو)، محمَّد شبستري (نظرية القراءة النبوية للعالم)، محمَّد جنايد حداد (الهرمنيوطيقا الفلسفية عند بول ريكور)، إليزابث فيورينزا (نحو هرمنيوطيقا نسوية لتفسير الكتاب المقدس)، أورليك مارتنسون (قصدية المؤلف في الهرمنيوطيقا)، الزواوي بغورة (منزلة التأويل في فلسفة ميشيل فوكو)، شراف شناف (أنسنة الخطاب الديني)، عبد الجبار الرفاعي (أمين الخولي رائد الدرس الهرمنيوطيقي بالعربية)، مصطفى الغرافي (النص والتأويل)، هاجر القحطاني (من تغيير العالم إلى تفسيره).

دراسة لافتة يفتتحها هذا العدد بقلم عبد الجبار الرفاعي عن ريادة الشيخ أمين الخولي العربية في التأويل، يقول الرفاعي: «إن فرادة الشيخ أمين الخولي تظهر في محاولته الرائدة بتوطين الِهرمنيوطيقا والمناهج الجديدة في تفسير النصوص الدينية، في المجال التداولي العربي. وبعد استقراء وتتبع يمكن القول إن الخولي هو أول هرمنيوطيقي بالعربية، وربما في عالم الإسلام. إذ لا أعرف أحدًا سبقه إلى ذلك».

حوار مهم يضمُّه العدد مع المفكر الإيراني داريوش شايغان نهض به حميد زارع ورضا كريمي عن إشكاليات الوعي الهجين، وحديث رائق عن كتاب شايغان (السحر المعاصر) أو (النور يسطع من الغرب)، ومسببات تأليفه ونشره، والرسالة التي يضمها، وحديثه عن حياته بين إيران وفرنسا.

للفيلسوف الفرنسي فوكو نصيبه في هذا العدد وهو ما كتبه الدكتور الزواوي بغورة من الجزائر عن منزلة التأويل في فلسفية ميشيل فوكو، وهو ما يمثل التفاتة طيبة من مجلة قضايا معاصرة لتسليط الأضواء على هذه المسألة، لا سيما أننا تعرفنا إلى فوكو كأريكولوجي وجينالوجي.

الدكتور محمَّد المزوغي من تونس يأخذنا في دراسة ماتعة إلى تجربة الفيلسوف الإيطالي جياني فاتيمو في عودة الديني وتأويل الكتاب المقدس أو إعادة تملك التراث الديني، وهو أمر مهم في مجرى تفكير

هذا الفيلسوف.

الدكتور حسن الخطيبي من المغرب يكتب عن هرمنيوطيقا غدامير من سلطة المنهج إلى تاريخية الفهم، وهي هرمنيوطيقا تتأسس على العقل التواصلي بحسب قراءة هابرماز لفلسفة مواطنه غدامير.

الباحث المغربي الدكتور مصطفى الغرافي يأخذنا في دراسة شائقة إلى عوالم النص والتأويل كمحاولة تأويلية منه لقراءة منطق الفهم. والدكتور شراف شناف من الجزائر يكتب بحثاً عن أنسنة الخطاب الديني ويقرأ بمقتضاه تأويل العقل الحداثي العربي لجدل اللاهوت والناسوت.

ونبقى في التأويل حيث يكتب الدكتور محمَّد جنايد الحداد من المغرب أيضاً دراسة عنوانها الهرمنيوطيقا الفلسفية وفهم الدين عند الفيلسوف الفرنسي بول ريكور.

ومن الدراسات المترجمة التي يضمها هذا العدد دراسة بقلم الباحثة الرومانية الأصل ألمانية المولد اليزابث شوسلر فيورينزا نحو هرمنيوطيقا نسوية لتفسير الكتاب المقدس: تفسير الكتاب المقدس ولاهوت التحرير دعت فيها الباحثة إلى ضرورة أن يتخلى اللاهوتيون التحرريون عن المنظومة الهرمنيوطيقية السياقية في تفسير الكتاب المقدس، وأن يصوغوا من داخل سياق لاهوت نقدي تحرري منظومة جديدة تكون غايتها الممارسة التحررية، وتتخذ تلك المنظومة العلاقة النقدية بين النظرية والتطبيق، وبين نصوص الكتاب المقدس وحركات التحرر المعاصرة منهجاً له. الدراسة بترجمة الدكتورة رندة أبو بكر.

الآية 35 من سورة النور في (القرآن الكريم) تتناولها دراسة الباحثة السويدية أورليك مارتنسون قصيدة المؤلف في الهرمنيوطيقا: آية سورة النور 35 عند الطبري والغزالي مثالاً، وهي دراسة لافتة كونها تأتي من مستعربة أمضت سنوات من عمرها وهي تبحث في شؤون الفكر العربي الإسلامي، ترجم الدراسة الدكتور أبو بكر أحمد باقادر.

كذلك يضم هذا العدد دراسة للباحث العراقي المتخصص بشؤون الفلسفة الإسلامية علي المدن بعنوان الواقع والممارسة دراسة في إشكالية التعالي في التفكير الديني في الإسلام. إلى إيران مرة أخرى ودراسة بقلم المفكر الإسلامي محمَّد شبستري جاءت إلى عنوان الكلام النبوي في رؤية أخرى، وهي الفصل الثامن من سلسلة فصول كتابه (نظرية القراءة النبوية للعالم) بترجمة الأستاذ حسن مطر.

الباحثة الأستاذة هاجر القحطاني تتناول بقراءة دقيقة وماتعة كتاب المفكِّر الإسلامي الدكتور عبد الجبار الرفاعي (الدين والظمأ الأنطولوجي للمقدس).

الفضاء الجنائزي اليهودي
بمدينة الدار البيضاء

صدر حديثاً في المكتبات المغربية كتاب للباحثة مريم افقيهي يتمحور حول الفضاء الجنائزي اليهودي بمدينة الدار البيضاء، من خلال تقديم مقاربة وصفية لطقوس وعادات الجنائز والدفن لدى اليهود البيضاويين.

ويبرز الكتاب الصادر تحت عنوان «الفضاء الجنائزي اليهودي بمدينة الدار البيضاء» ضمن منشورات (الزمن، الرباط، ط 1، 2015)، دلالات الموت وعملية تطهير الميت، وفكرة البعث، والعالم الآخر، كما هي سائدة لدى اليهود.

واعتبرت مريم افقيهي في تقديمها للكتاب أنه لا يمكن فصل البعد الطقوسي في الفضاء الجنائزي عن مواضيع التاريخ والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا إلى درجة تعد معها هذه المسألة نقطة محورية في فكر مؤسسي هذه العلوم وكذلك المشتغلين بها، خاصة أن الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية والتاريخية لكل ما هو ديني تمثل حلقة من حلقات البحث العلمي بمعناه الأوسع، وهي بالتالي تنجز في فضاء معرفي أشمل، وبالطبع فكل فضاء معرفي يملي جملة من التصورات العامة، كما يملي جملة من أدوات التحليل الخاصة.

ويأتي هذا العمل ليتناول بالدرس والوصف ظاهرة تشترك فيها مختلف الأديان السماوية والوضعية وفقا للحاجة التي تروم دائما عدم قطع الصلة بين السماء والأرض، والتي تشكل جزءا هاماً من المشهد العمراني المغربي، فلا تكاد تخلو منطقة من مناطق المغرب من وجودها وهي المقابر، حيث تشكل محجا لفئات مختلفة من المجتمع المغربي.

ويرتبط اليهود المغاربة بالمقبرة عن طريق مجموعة من المعتقدات والتصورات والطقوس والممارسات المنتظمة أو الموسمية التي تجسد درجة التقديس والاحترام التي يكنها اليهود لأمواتهم.

هذا الفضاء الجنائزي الذي تشترك فيه جميع الأديان السماوية وغيرها، بما يحتويه من طقس الأولياء والمزارات يشكل خزانا لثقافتهم والعديد من معتقداتهم التي وجب الوقوف عندها بشكل جاد لأنها تعتبر جزءا من الثقافة والذاكرة المغربية الغنية بالمعطيات الثقافية المتنوعة.

وتضيف المؤلفة أن البحث في الفضاء الجنائزي اليهودي في مدينة الدار البيضاء انطلاقا من بُعده المكاني والطقسي، يُعد محور هذه الدراسة التي تحاول المساهمة في الإجابة عن علاقة الإنسان بالموت، وعن أبعاد الارتباط بين الفرد والمقابر التي تواري أسلافهم.

كما يطرح الكتاب عدة إشكالات فيما يخص المراجع والمصادر في الموضوع الشيء الذي حذا بي لمحاولة للبحث في اتجاه بعض حفريات الذاكرة والمؤلفات حول العادات والتقاليد في الثقافة اليهودية المغربية، منها مجلة (هسبريس تامودا) التي كانت تُعنى عناية بالغة بوضع اليهود في شمال إفريقيا، وفي المغرب على الخصوص، ومنها كتاب (إيلي مالكا) حول فلكلور يهود المغرب (طقوس واحتفالات وعادات والتداوي على الطريقة القديمة)، وكتاب (العوائد العتيقة اليهودية بالمغرب من المهد إلى اللحد)، ومنها كتاب (حاييم الزعفراني) «ألف عام من حياة اليهود في المغرب»، الذي يمتاز عن الكثيرين ممن وصفوا حياة اليهود بالمغرب، لأنه جمع بين المشاركة الفعلية في هذه الحياة، والرجوع إلى كتب التراث اليهودي والأصول الدينية لهذه العادات وكتابات كوهن داوود واسحاق بن عمي وشمعون ليفي وغيرها، مما أعطى للبحث قيمة علمية متميزة.

على صعيد آخر، إن التنقيب في العادات والتقاليد لدى اليهود المغاربة، حسب الدكتور أحمد شحلان يُبرز ثراتهم الغني الذي فاق في كيفه وكمِّه، ما أنتجه إخوانهم في غير هذا الوطن، حتى سمَّوْا كثيرا

من المدن المغربية « قدسا». وفي هذه التسمية بعد رمزي لا يخفى، يمكن أن نفهم منه أنهم يهود لا ينتسبون إلا إلى هذا الوطن، لذلك فكل ركن فيه شهد طفرة علمية، فهو عندهم « قدسهم»، وكان ذلك في شمال المغرب ووسطه وفي تخوم صحرائه التي عرفت أكبر مدارس التصوف اليهودي.

وتضيف المؤلفة أيضاً أن الفضاء الجنائزي عند اليهود يُعد مجالا يظهر من خلاله كم كبير من الطقوس والممارسات المستقاة من مصادر مختلفة، بعضها تمتد جذوره التاريخية إلى التوراة والتلمود، وبعضها الآخر يرجع إلى أصول مختلفة تعكس آثار احتكاكهم بالحضارات المختلفة، وبالمحيط السوسيوثقافي الذي عاشت فيه الطوائف اليهودية.

وبالنتيجة، فقد توارثت الثقافة الشعبية اليهودية المغربية طقوس الموت القديمة بتفاصيلها، وكما التقى الإنسان الشعبي اليهودي المغربي مع الإنسان القديم في فكرة الحياة بعد الموت، اتفق معه في فاعلية الطقوس التي يقدمها مصاحبة للموت، فقد ترسخت في الوجدان الجمعي اليهودي وأصبحت جزءا من التقاليد الاجتماعية السائدة التي تتوارثها الأجيال، وتصر على استمرارها.

أفكارٌ

محاور الأعداد القادمة

- «الدولة الإسلامية»: المفهوم والسياق
- الفلسفة مغاربياً
- السلفية الجهادية: تحرير المفهوم
- الدراسات النسائية
- الدين والتديّن

أفكارٌ

a f k a r